

50276
ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1979

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

XXIII.

SZEGED
1979

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1979

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

XXIII.

SZEGED
1979

Főszerkesztő:
DR. HORUCZI LÁSZLÓ
tanszékvezető docens
a filozófiai tudományok kandidátusa

Szerkesztő Bizottság:
DR. HORUCZI LÁSZLÓ, DR. KOCSONDI ANDRÁS,
NAGYNÉ DR. KRAJKÓ ERZSÉBET

A kötet szerzői:
DR. BALOGH TIBOR tanársegéd
DR. CSEJTEI DEZSŐ tanársegéd
DR. DÉKÁNY ANDRÁS tanársegéd
HÉDERNÉ DR. KOZÁK RÓZA adjunktus
DR. SIMON FERENC tanársegéd
DR. SZABÓ TIBOR adjunktus

A kiadvány rövidítése:
Acta Philosophica XXIII. Szeged, 1979.
HU ISSN 0324—5063

Balogh Tibor

EGY SAJÁTOS KONCEPTUALIZÁLÁS: A „KOMPETITIVITÁS” ÉS „KOOPERATIVITÁS” METAPSZICHOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

Filozófiai elméletek pszichológiai implikációira számos példát ismerünk. Ezen implikációk manifeszt és latens jellegűek egyaránt lehetnek. Az evidensek, valamint a kevésbé közvetlenek és szemléletesek közül néhányat említve: Lorenz *A magatartáskutatás módszertani kérdései* című tanulmányának zárórészében azt állítja, hogy az etológia kivételével a pszichológia és a magatartásvizsgálat minden más iskoláját nagy filozófusok filozófiája inspirálta. A behaviorizmus ihletője Descartes, a célra orientált pszichológia ihletője Arisztotelész és Platon, von Uexküll filozófus-öse Leibniz volt.

Scheler *Az ember helyzete a kozmoszban* című antropológiai értekezésében utal Freud filozófiai előképére. Elemzése szerint Freud ösztön és elfojtás terminusait már Schopenhauer is használta akkor, amikor meghatározott rögeszme-formák magyarázatát megadta. Ugyanakkor: a késői Freud tanításának dualizmusát manifesztáló alapösztön-kettős — a libidó és a halálösztön — Schopenhaueren túl Buddha tanításával is sajátos összefüggésbe jut; ezen teóriák szerint a szellem valamennyi formája a csendes semmiségbe, egy megmerevedett ünnepi menet csoportjaival az örök halálba tart.

Elemzésünkben egy olyan áttételes, rejtett hatásra (latens implikációra) óhajtjuk felhívni a figyelmet, amely véleményünk szerint a jelenkori polgári szociálpszichológia sziptomatikus jellemzője. Mindenekelőtt Codol kritikai hangvételű tanulmányát ismertetjük, majd megkíséreljük az általunk vázolt pszichológiai mentalitás visszavezetését egy filozófiai mentalitásra.

Írásunk aktualitását azzal jellemezhetjük: *alapjaiban* elfogadjuk Heller ösztönkonceptióját, szociálanropológiáját. Úgy gondoljuk, hogy a természeti korlátok fokozatos visszaszorításával az emberi természet „beépíthető”. Nem *kifejleszthető* tehát, hanem éppen az ösztönconkoknak betudhatóan *beépíthető* az emberi természet — a konkrét társadalom által előírt-megengedett igényeknek, lehetőségeknek, elvárásoknak megfelelően (tudomásul véve azt, hogy osztálytársadalmakban az értékek, igények és lehetőségek diszkrepanciája igen gyakori). A „beépítés” elvének respektálása megköveteli a velünk született, genetikailag determinált szociális megnyilvánulásokat elfogadó elméletek kritikáját. Az alábbiakban egy olyan elmélet kritikáját reprodukáljuk, amely elmélet a szociális viszonyulást genetikailag determinálnak és tipologizálhatónak tartja.

Codol Kelley és Stahelski hipotézisét, hipotézis-igazolását reflektálja. Előzetesen jelzi: szándékában áll kimutatni — azon vizsgálatoknak, ame-

lyeket Kelley és Stahelski végeztek, az eredetitől lényegesen eltérő értelmezés is adható.

Kelley és Stahelski azt tárták fel: hogyan alkotnak képet más személyekről önmaguknak az egyének. Következtetéseiket a társadalmi élet széles szektoraira vonatkoztatták, alkalmasnak állítva konklúziókat a társadalomlélektan területén folyó kutatások ösztönzésére.

Kelley és Stahelski egy kölcsönhatási helyzetben arra voltak kíváncsiak: vizsgálati személyeik partnereiket konstatálják és figyelembe veszik-e vagy sem. Kísérletük előtt tipologizálták a vizsgálati személyeket. Kompetitíveknek kategorizálták azokat, akik kijelentették: *magamnak játszom a másik ellen*, kooperatívoknak kategorizálták azokat, akik úgy nyilatkoztak: *éppen annyira érdekel partnerem játéka mint a sajátom*. (A „játszás” és a „játék” általánosabban „magatartástanúsítást”, „magatartásmódot” jelent.) A kategorizálást követően a vizsgálati személyekből három módon alkottak párokat; létrehoztak homogén (két kompetitív, illetve két kooperatív személy) és vegyes párokat. A játék befejezését követően (e játék a „fogoly dilemmája”, leírását később adjuk), a kísérletben résztvevő személyeknek nyilatkozniuk kellett: mi volt partnerük kezdeti szándéka. Azt találták, hogy az értékelési hibák gyakoribbak vegyes párok esetében; kompetitív alanyokat jól ítélnék meg kompetitív és kooperatív alanyok egyaránt — kooperatív alanyokat viszont általában a hasonlóak (kooperatívok) kategorizálnak jól (a kompetitívek önmagukhoz hasonlóaknak vélik őket).

A kapott eredmények magyarázatát keresve Kelley és Stahelski feltételezik: vagy projekciós jelenségről, vagy pedig magatartásbeli asszimilációs jelenségről beszélhetünk, mint okról. Az utóbbit plauzibilisebbnek véelve: hiposztázálható egy olyan magatartásváltozás, amelynek során a vegyes párok kompetitív vizsgálati személyei azért gondolják azonos mentalitásúaknak partnereiket, mert azok kezdeti kooperatív szándékuk ellenére a játékban versenymagatartást tanúsítva kompetitívekké lettek.

Kelley és Stahelski szerint a magatartásbeli asszimilációs effektus tipikus megnyilvánulása: „a kooperatívok sokkal inkább hajlanak arra, hogy kompetitív módon játsszanak kompetitív partnerrel, semmint a kompetitívek, akik nem hajlandóak kooperatív módon játszani kooperatív partnerrel”.¹ A projekciónak másodlagos szerepe van — a percpiciós hibák tényleges magatartásbeli változásoknak tulajdoníthatóak. Ez a magatartásváltozás ideiglenes: a kooperatív személyek szándéka nem módosul, csak magatartásuk lesz mássá. Kelley és Stahelski feltételezik: a mindennapi, általános elrendezést rekonstruálták kísérletükkel — a kompetitívek emberképe homogén: azt hiszik, hogy a többiek éppen olyanok mint ők. A kooperatív személyek viszont heterogén emberképet alakítanak ki maguknak: az embereket hozzájuk hasonlóakra, illetve tőlük különbözőekre osztályozzák. (Ez a feltételezés véleményünk szerint egy antropológiai tipologizálás.)

Kelley és Stahelski úgy vélik, a „fogoly dilemmája” játékhelyzet és a nem kísérleti szociális szituációk izomorfak. Az izomorfizmus alátámasztására Kelley és Stahelski több kísérletsorozatra hivatkoznak; ezek közül stílusában — konkrétabb szociális státusza miatt — Centers és Kelley kérdőíves vizsgálata tér el legjobban a „fogoly dilemmája” teljesen fiktív konfliktusától.

Miután *Kelley* és *Stahelski* ismételten kijelentik, hogy a kooperáció-kompetitív dimenzió központi dimenziója a mindennapi élet személyközi kapcsolatainak, vonatkozásba hozzák eredményeiket az autokráciakutatók eredményeivel. Kimutatják, hogy kísérleti játékszituációkban a legönkéntesebb személyek hasonulnak a kompetitívekhez, a legkevésbé autoritativ személyek viszont kooperatívokká asszimilálódnak. Ily módon a leginkább autoritativ személyek másokról alkotott képzeik révén különböznek a kevésbé autoritativ személyektől. *Kelley* és *Stahelski* azt remélik, hogy eljárásuk alkalmazása esetén felfedezhetővé válnak „a társadalmi élettel kapcsolatos szilárd egyéni hajlamok”. Szerintük a kooperatív személyek (eltérően a kompetitívektől) igen erős készletet éreznek arra, hogy partnereikről információkat szerezzenek; hisznek abban, hogy másokat is rá tudnak bírni az általuk helyesnek tartott viselkedésre, s hogy ezt pozitív szankciókkal képesek elérni.

Kelley és *Stahelski* úgy gondolják, hogy hipotézisük validitása általános: alkalmazható személyek, csoportok és nemzetközi méretű konfliktusok esetén egyaránt. A hipotézis társadalmi relevanciáját illetően: komoly probléma (többek között) annak a személyiségtípusnak a kiválasztása, amelyik kulcsszerepet kap jogi processzusokban, vagy a törvényhozásban. A bírók, rendőrök kooperatív vagy kompetitív orientációja például igen jelentős következményekkel járhat.

A kompetitív személyek rigidségét azzal magyarázhatjuk, hogy ha ők kooperatív kapcsolatba kerülnek, tudomást szereznek ugyan ezen kapcsolatról, ám nem adják fel azt a hitüket, amely szerint az emberek többsége eleve fogékony a versengés iránt. Ez a hit egyébként a realitást tükrözi vissza *Kelley* és *Stahelski* szerint, azt állítják ugyanis, hogy *a kompetitív genotípus az uralkodó* — annak ellenére, hogy *a kooperáció életképesebb társadalmi állapot*. A kompetitív és a kooperatív az emberek genotípusai; mindkét genotípus hajlamai szilárdak: nem befolyásolják egymást sem a személyes hajlamok, sem a másiról alkotott elképzelés területén.

Codol véleménye szerint *Kelley* és *Stahelski* állításait megerősítendő, két feltétel teljesülését kellene tapasztalnunk — egyrészt azt, hogy kompetitív egyének elvárják társaiktól: ők is kompetitívek legyenek; másrészt azt, hogy kooperatív egyének közömbösek társaik kompetitív, illetve kooperatív jellege iránt. Az említett két feltétel teljesüléséről azt írja *Codol*: „A cikkünkben megadott adatok alapján rekonstruáltuk az egyes kísérletekben kapott értékeket. Ezután elvégeztünk egy sor számítást, hogy megítéljük az egyes esetekben kapott különbségek statisztikai jelentőségét.” (*Codol*, 23. p.) A bemutatott adatok részletes elemzésekor kiderült: az első feltétel teljesülésével nincs probléma, a második feltétel realizálódása viszont nem egyértelmű — a publikált hat eset közül háromban a kooperatív alanyok kijelentették: elvárják a többiek kooperativitását.

Codol következő ellenvetése általánosabb; kifogásolja a kompetitív-kooperatív kategóriákra illesztett jelentést, azt, hogy ezek a kategóriák az ember állandó személyi hajlamaira utalnának. A „kooperatív” és „kompetitív” orientációk nem függetlenek egymástól; „amikor azt kérjük valakitől, hogy válasszon ki egyet az eléje tett válaszok közül (ez történik azokban a kísérletekben, amelyekre *Kelley* és *Stahelski* támaszkodnak), választásának csak a többi lehetséges választással kapcsolatban van pszichológiai értelme. Nem lehet a választást úgy megtervezni, hogy egy-egy

válasz csak önmagából merítse értelmét.” (Codol, 25. p.) Célszerűnek tűnik inkább azon okok iránt tudakozódni, amelyeknek betudhatóan a vizsgálati személyek önmaguknak vagy a másoknak egy meghatározott választ tulajdonítanak.

Másrészt Kelley és Stahelski feltételezik, hogy vizsgálati személyeik csak a saját személyes szándékukhoz viszonyítva határozzák meg partnereikre vonatkozó elvárásaikat. A játékban résztvevők képzetében az a mód jelenik meg, ahogyan szerintük partnerük velük valószínűleg kölcsönkapcsolatba lép; „*a személyes szándéknak nincs tehát többé abszolút értéke önmagában, hanem csak relativizálva, a másoknak tulajdonított szándékhoz képest.*” (Codol, 25. p.) Hatékonyabb lenne talán arról informálódni: a vizsgálati személyek maguknak és a másoknak azonos, illetve eltérő választ jelölnek-e ki.

Ezen kritikai észrevételek után Codol megadja az eredetitől lényegesen eltérő értelmezését. Abból indul ki, hogy egy kivételtől eltekintve valamennyi kísérletben konstatálhatjuk azt az általános tendenciát — a vizsgálati személyek saját szándékukat és partnerük szándékát inkább azonosnak, semmint különböző típusúnak gondolják. Ugyanakkor: a kooperációnak az a foka, amelyet a vizsgálatban résztvevők önmaguknak tulajdonítanak, mindig erősebb mint a partnereiknek tulajdonított kooperatívitas iránti affinitása).

A jelzett magatartás okát Codol a PIP-effektusban véli fellelteni. Abban az esetben, „amikor meghatározott társadalmi helyzetű egyénektől azt kérjük, hogy hasonlítsák össze saját jellemvonásaikat a szituációban részt vevő más személyekével, többségüknél megjelenik *egy tendencia: úgy mutassák be önmagukat, mint akik a többi résztvevőnél jobban megfelelnek a helyzet általuk érzékelt normáinak.*” (Codol, 28—29. p.)

A PIP-effektus neve a „*primus inter pares*” kifejezésre utal; e kifejezés Codol szerint jól érzékelteti az emberre általában jellemző „saját magasabbrendű konformitása jelenség”-et („*phénomène de la conformité supérieure de soi*”). A PIP-effektus ontológiai státuszát két, egyszerre ellentmondó és kiegészítő törekvés leírásával adhatjuk meg. „Abból a célból, hogy a másik jó képet alkosson róla, az egyén általában hajlik arra, hogy hangoztassa: az adott társadalmi helyzetben érvényben levő normáknak megfelel; ugyanakkor ez a hangoztatott vagy átélt megfelelés az egyén számára szorongás forrásává válik. Uniformizáló és/vagy kényszerítő nyomás alakul ki, amely ... korlátozza az egyén által élvezni vélt autonómiát.” (Codol, 29. p.)

Az egyén számára saját magasabbrendű konformitásának érzése az egyetlen mód arra, hogy meggyőzze magát: ő jobban megfelel a normáknak mint a többiek. A PIP-effektus általános, hatásköre széles — sem a társadalmi helyzet típusa, sem a normák különböző típusai nem módosítják érvényét; valóságos csoportok esetében éppúgy tapasztalható mint kísérleti célból létrehozott, teljesítményre orientált csoportok esetében.

Kelley és Stahelski kísérleteinek alanyait választásaikban nem kooperatív vagy kompetitív genotípusuk determinálja, hanem általános társadalmi normák; ezen normák elfogadását kíséri a magasabbrendű konformitás magatartásának megválasztása. Codol szerint „*kivéve a nagyon sajátos patológikus eseteket, mindenki úgy viselkedik, ahogyan számára az egy adott szituációban normatívnak ... tűnik.*” (Codol, 33. p.)

Úgy gondoljuk, hogy eléggé látványos az inkonzisztencia *Kelley* és *Stahelski* felfogása, valamint *Codol* értelmezése vonatkozásában. *Codol* elutasítja az autokráciakutatás eredményeinek interpretációját is; szerinte itt szintén a PIP-effektus manifesztálódik: a vizsgálati személyek mindegyikétől önmagukat minősítik egy skála segítségével, s csak ezt követően kapnak utasítást partnerük autoritativitásának bejelölésére. Azt, hogy a nem autoritativ viszonyulás normatívabb mint az autoritativ, s hogy ebben az esetben is a norma a domináns, kifejezésre juttatja az általános tendencia: a vizsgálati személyek „gyakrabban érzékelik úgy, hogy partnereik autoritativabbak mint ők maguk”. (*Codol*, 35. p.)

Véleményünk szerint az a feltevés, amely a kompetitív-kooperatív típust genetikailag meghatározottnak tekinti, és általános validitású szilárd hajlamnak mondja — nem elfogadható. A konkrét társadalmi szituációtól függetlenül tipologizálhatjuk *Kelley* és *Stahelski* szerint az embereket — a versengés iránti fogékonyság, illetve az együttműködésre való hajlandóság rigid sajátossága az egyénnek; s éppen mert az együttműködés az életképebb társadalmi állapot, okoz gondot a versengő genotípusú egyedek eluralkodása.

A „fogoly dilemmája” játék beígért leírását a következőképpen adhatjuk meg.² A vizsgálati alanyoknak azt kell elképzelniük, hogy foglyok, s egy társukkal bíró elé kerülnek, aki konfliktushelyzetbe hozza őket. Felkínálja:

- ha egyikük sem vall, *mindketten szabadok lesznek*;
- ha mindketten vallanak, *mérsékelt büntetésben részesülnek*;
- ha egyikük vall, a másik pedig nem, akkor a vallomást tevő *szabad lesz és jutalmat kap*, míg társát, aki nem vall, *szigorú büntetés sújtja*.

A fiktív szituáció lényege az tehát, hogy alternatív helyzetbe kerülnek a vizsgálati személyek. Amennyiben a kísérleti alany úgy dönt, hogy nem vall — ezzel szerencsés helyzetbe is hozhatja magát (abban az esetben, ha társa szintén így határoz), de a legrosszabbat is várhatja (ha ugyanis társa vallomást tesz, az ő büntetése szigorú lesz). Ha úgy dönt, hogy vallomást tesz, ezzel elérheti hogy büntetését mérsékeljék (akkor, ha társa is vall); ám ha társa nem tesz vallomást, szabadlábra kerülése mellett még jutalomban is részesül.

Mármint a kompetitív genotípust versengés iránti fogékonysága eleve a vallomástevésre ösztönzi, míg a kooperatív genotípust együttműködésre való fogékonysága a hallgatásra inspirálja. Bonyolítja ezt az egyszerű képletet az, hogy a másiktól is számot kell adniuk, s ez *Kelley* és *Stahelski* már jelzett felfogása szerint azt fogja eredményezni, hogy a kooperatív alany kompetitívnek vélt partner esetében stílust válthat: esetleg hajlandó lesz kompetitív módon viszonyulni; ám kompetitív alany semmiképpen sem fogja stílusát megváltoztatni, nem lesz más mentalitásúvá.

Ez a fiktív szituáció igen élénken idézi emlékezetünkbe *Lacan* fejtegetését. *Lacan Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée* című tanulmányában a következő feladathelyzetet vázolja: egy börtön igazgatója kiválaszt és magához hívat három elítéltet. Közli velük, hogy öt korong közül három (azaz egyet-egyet) a hátukra illeszt. Az öt korongból kettő fekete, három fehér. Anélkül, hogy társaitól megkérdezhetné, a másik kettő korongját látva bármelyikük rájöhet: milyen színű a korongja. Aki legelőször lép ki a kísérlet színhelyéről szolgáló helyiségből, keresi fel

öt, s nevezi meg helyesen korongja színét, szabad lesz. De azt is meg kell mondania: hogyan jött rá a megoldásra. Három variáció van: a három korong mindegyike fehér, kettő fehér — egy fekete, illetve egy fehér — kettő fekete.

Lacan azért elemzi részletesen ezt a szerintünk ugyancsak fiktív helyzetet, mert érzékeltetni akarja egy különös, csak együttesen alkalmazható (kollektív) logika működésének mechanizmusát. E mechanizmust példázva: „ha az én korongom fekete lenne — dedukálhatná az egyik kísérleti alany — akkor társam (harmadikunk hátán fehér korongot lát) azt hihetné, hogy az ő korongja vagy fehér, vagy fekete, s a következő dedukciót produkálhatná” —

„ha az én korongom szintén fekete lenne (mint az előző meditáló hátán levő), akkor másik partnerem egyértelmű helyzetet konstatálhatna, tudná, hogy az ő korongja csak fehér lehet (történetesen valóban az, hiszen én látom), s tétovázás nélkül felkeresné az igazgatót; mivel nem ezt teszi, ebből az következik, hogy az én korongom fehér”...

E következtetések időbeli kitérői egyrészt a látványnak, másrészt egy bizonyos fokig eltérő látvány hatására kialakuló magatartásnak (és e magatartás tudomásulvételének) tudhatóak be. *Eco* szerint *Lacan* parabolája a „páros-páratlan” játék logikai mechanizmusára utal. Ebben a játékban sem elegendő, ha az egyik résztvevő önmagára, saját ütéseire figyel; azt is el kell képzelnie, mit képzel partnere arról, amit ő képzel róla.

Lacan azt állítja, hogy az általa leírt játékhoz egy magasrendű logikai mechanizmus működése szükséges: a *Másik* logikai körébe kell kerülni. Úgy gondoljuk, korántsem esetleges az a tény, hogy *Lacan* idézett tanulmánycímét az „Egy új szofizma” alcímmel árnyalta; gondolatmenete szükségszerűen visz ahhoz a tételéhez, amely szerint a szofizma igazságára (valóságára) utal az ember „önmagának egy másikhoz történő, az időbeliségen alapuló viszonyítása: az anticipált alanyi állítás mint egy kollektív logika alapformája (alapalakja)”³

A *Kelley* és *Stahelski* által vizsgált személyiségpercepció és *Lacan* *Másik*-tételzése, *Másik*-felfogása logikája azonosnak tetszhet. Ez a benyomás az eredményes, sikeres módon egyedül meg nem oldható feladat jellegéből fakadhat. A *Lacan* által konstruált szituációban a korongok objektív sajátossága volt a színük; ez az objektív sajátosság bináris — fekete vagy fehér színű korongok kerülhettek a delikvensnek hátára. A feltételezett kísérleti alanyok mintegy előzetes definícióval rendelkezettek, bizonyosan tudhatták, hogy csak e két szín relációjában kell okoskodniuk, s hogy az egyikből kettő, a másiból három lehet rajtuk (különböző variációkban). *Lacan* egy különös antropológia lényeges vonásaként interpretálja a *Másik* (szimbolikus, imaginárius, illetve reális) megjelenését.

A *Kelley* és *Stahelski* esetében megjelenő másik csak *Kelley* és *Stahelski* felfogását elfogadva azonosítható véleményünk szerint *Lacan*éval. Egy korongsorozat két szín variációival tisztán lehet manipulálni; de nem lehet ilyen tiszta manipulációnak elfogadni azt, hogy a „Mi volt partnerük kezdeti szándéka?” kérdésre egy magabiztosságra ösztönző logika segítségével kereshetünk feleletet. Nem tartjuk elfogadhatónak azt a vélekedést, amely szerint az emberek binárisan leírhatóak: vagy kooperatívok (heterogén emberképpel, magatartás-változtatásra való hajlammal), vagy kompetitívek (homogén emberképpel, rigid magatartással). *Kelley* és *Sta-*

helski kijelentéseiből tulajdonképpen az következik, hogy a kooperatívok lehetséges magatartásbeli asszimilációjának zavaró momentumától eltekintve a kooperatív-kompetitív ember (a másik) éppolyan elevenséggel appercipiálható, egyértelműen és jól besorolható mint a fekete-fehér koronggal felruházott ember (a Másik).

Lacan feltételezett börtönigazgatója korrekten járt el: korongjai valóban fekete vagy fehér színűek; Kelley és Stahelski azonban kevésbé mondhatóak korrekteknek: az a kiindulásuk, amely szerint valaki vagy kooperatívnak vagy kompetitívnek kategorizálható, s a „fogoly dilemma” játék „lejátszása” utáni megítélése is e két kategóriával történhet adekvát módon, abból az elfogadhatatlan előfeltevésekből származik, amely szerint a kooperatív-kompetitív mentalitás genotípus: s mint ilyen objektív vonása a személyiségnek.

Ahhoz, hogy az ismertetett tanulmányok metapszichológiai vonásait belássuk, a konceptualizálásból kell kiindulnunk.

Kelley és Stahelski prekonceptiója (de Codol előfeltevése is) olyan fogalmi elemzésben manifesztálódik, amely a kísérleti, experimentális részekkel együtt is megmarad konceptuális vizsgálódásnak. Azt a tényt, hogy igen koherens prekonceptiós konceptualizálást tapasztalunk, erősíti az a tény, hogy Kelley és Stahelski, valamint Codol esetében az experimentumokat követő interpretáció egy különösen erőszakoltként feltűnő konceptualizálást eredményez (ugyanazon experimentumokra hivatkozva kaphatunk az eredetitől lényegesen eltérő értelmezést).

Lacan *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée* című művéről Eco azt állítja, hogy a műben megjelenő Másik nemlétező, Hiányként egzisztáló, s ezáltal a Léttől különböző; a „Lét Hiánya: Nemlét”. Ily módon Lacan — Eco véleménye szerint — Heidegger ontológiájához jut közel.

Kelley és Stahelski eljárásáról, konceptualizálásuk struktúrájáról Husserl fenomenológiájára lehet asszociálni. Érzésünk szerint jelen esetben egy pszichológiai elmélet metapszichológiai latens implikációját fedezhetjük fel. Husserl *Fenomenológia* címmel publikált értekezésében a fenomenológiai pszichológiának, mint diszciplinának a feladatát is kijelölte. E diszciplína a skolasztikától átvett *intencionalitás* terminussal jelöli a létet mint tudatot akkor, amikor abban valami megjelenik. Az ítéletek, értékek, célok, eszközök szilárd lényegi típusokként egy áramló intencionalításban konstituálódnak.

Husserl szerint „A pszichológia előtt az az univerzális feladat áll, hogy rendszeresen végigvizsgálja az intencionális élményeknek, lehetséges átváltozásaiknak, új alakzatokra vezető szintéziseiknek, elemi intencionalitásokból származó strukturális fölépítésüknek tipikus alakzatait, hogy azután innen kiindulva tovább haladjon az élmények egészének, a lelki élet ossztípusának leíró megismeréséhez... A lelkiélet nemcsak a belső tapasztalás révén hozzáférhető számunkra, hanem idegentapasztalás révén is.”⁴ Husserl azt állítja, hogy a reflektálatlan tudomásulvétel (az intenció) a közösségi élet tapasztalat formájában megalapozott sajátosságaira való irányulást is jelentheti.

Egy következetes-kizárólagos fenomenológiai tapasztalásnak ugyanakkor zárt lét-területet kell teremtenie, s ehhez a fenomenológiai redukció alkalmazása szükséges. A problémát elsősorban az okozza, hogy az

öntapasztalás általában egybefonódik a pszichén kívüli valóság tapasztalásával. Ki kell kapcsolni ezen utóbbit egy rigorózus epochéval; így lehetővé válik az egyetemes átmenet a fakticitástól a lényegformákhoz. Az irrelevánssá tett fakticitás kiküszöbölésével a teoretikus tekintet a változatlanul maradóra, az invariánsra irányul, az „a priori” birodalmához jutva ily módon. „Ebben a formában a pszichológiai fenomenológiát kétségtelenül »eidetikus fenomenológia«-ként kell megalapoznunk, amelyik kizárólagosan az invariáns lényegformákra irányul. Így például a testészlelés fenomenológiája nem tényszerűen előforduló vagy elvárható észlelésekről számol be, hanem annak az invariáns struktúrarendszernek az előállítása, amelyik nélkül nem lenne elgondolható sem egyetlen test észlelése, sem az ugyanazon testről származó észlelések szintetikusan egybehangzó sokfélesége.” (Husserl, 202. p.) Az „egzakt”, empirikus pszichológia építményének Husserl szerint nélkülözhetetlen alapot a tisztán fenomenológiai pszichológia szolgáltat.

Husserl A párizsi előadásokban a fenomenológiai redukció Énhasadást eredményező jellegére is utal. Amikor a transzcendentális szemlélő szemügyre véve saját magát önmaga fölé emelkedik, felleli magát és a transzcendentális életet-létet. Az ego „kettős polarizáltságú: polarizált a különböző tárgyi egységek szerint és Én pólusú is”. (Husserl, 261. p.) A tudat-élet folyamatban levését a típusosság érvényesülése jellemzi; az észlelés is általános típus: ám elkülöníthető a dolog és az ember észlelése. Azt, hogy a transzcendentális szubjektivitás nem kaotikus, hanem szintézisek egysége, totalitása — a tudatélet típusossága mellett a minden egyes tárgyat jelző szabálystruktúra garantálja.

Husserl szerint a valóban létező reálisnak és ideálisnak „csak a magam intencionalitásának különleges korrelátumaként ... van jelentősége”, ám nem egy elszigetelt cogitatio korrelátumaként. (Husserl, 254. p.)

A tárgytipusok fenomenológiai konstitúcióját illetően: a típus számára irreleváns a *faktum individualitása*; a típusok az ego szabad változatai.

Husserl azt állítja: az ego Én-pólusa a beleérzés által közvetve megsokszorozódik — tükrözi-megjeleníti az idegen monások idegen Én-pólusait. Az elmélkedő Én a világot nem privát, hanem interszubjektív világként tapasztalja: a beleérzés, egy sajátos hasonlóság-appercepció által önmagában tapasztalja az idegent, a másokat. Ilyen módon lesz a transzcendentális szubjektivitás interszubjektív, szocialitássá.

Husserl úgy véli: „Az a priori tudomány az elvi tudománya, amelyre a tudománynak vissza kell nyúlnia, hogy végsősoron éppen elvi megalapozáshoz jusson...” (Husserl, 274. p.)

A „fogoly dilemmája” mint tipikusnak posztulált emberfelfogás kísérleti személyei véleményünk szerint egy fenomenológiai antropológia „előírásainak” felelnek meg. A Kelley és Stahelski által leírt processzus nem úgy fenomenológiai, hogy előfeltevémentses lenne; ám fenomenológiai azáltal, hogy Kelley és Stahelski eljárása eredményeként a másik egy intencionalitásban (ráirányulásban) konstituálódik, a fakticitás tulajdonképpeni kikapcsolódásával (zárójelbe kerül minden, ami nem genotípus, vagy a genotípus megnyilvánulásához kapcsolódó). A kompetitív-kooperatív genotípussal az a priorihoz, az invariánsához jutunk (ez az egyetlen előfeltevés is ugyanakkor).

A kísérlet alanyai kettős Én-pólusúak; az Én egy azonosulást, bele-

érzést kívánó logika által jeleníti meg a nem-Ént, amely típusos: vagy hasonlóként feltűnő (a kompetitívekre ez jellemző), vagy hasonló-különböző Én pólusúakra oszlik (a kooperatívok által tükrözött monások ilyenek). A kísérleti alanyok interszubjektív világát szabálystruktúra jelzi: a kompetitívek a rájuk esetleg nem-hasonlítóként tapasztalt másokra is saját játékszabályaikat terjesztik ki (azt hiszik, hogy a rendhagyónak — kooperatívnak — tapasztalt személyek is fogékonyak a versengés, a verseny iránt); a kooperatívok rájuk nem-hasonlítóként tapasztalt mások játékszabályaiba beleélhetik magukat (stílust válthatnak).

Lacannál a Másik logikái köre, a kollektív logika az egyén felett egzisztál; a kooperatív-kompetitív konceptualizálás esetén a másik az egyénben létező; logikai-beleérzézés megjelenítést kap. Ám ez utóbbi sem kevésbé rigid. Rigidségét az a priori, a genotípus szavatolja. (Nem óhajtjuk taglalni, csupán jelezzük, hogy Kelley és Stahelski „genotípus” fogalma egy *genotípus-fenotípus*, genetikai szemléletű elemzés esetén is igen hevesen opponálható.)

Találóa írta Brandenstein: Husserl és követői a *jelentésnek* és a *jelentésre* történő irányulásnak a meghatározó szerepét emelik ki; a *jelentés* fenomenológiai megragadása jellemzi véleményünk szerint a kritikailag ismertetett tanulmányt is, s általában a „fogoly dilemmája” szituáció eredeti játék-interpretációit.

Nem állítjuk, hogy a fenomenológia, s azt még kevésbé, hogy Husserl hatása közvetlenül érvényesülne Kelley és Stahelski esetében. Megkockáztatjuk azonban azt az állítást, hogy a fenomenológiai szemlélet jellemzi őket, s ez így egy eredetileg nem-pszichológiai beállítódás *latens átvétele*.

Eco Lacan börtön-dilemmájáról Heideggerre asszociált; tanulmányunkban a „fogoly dilemmája” apropóján Kelley és Stahelski mentálisát társítottuk Husserl mentalitásával.

További implikációkat is felszínre hozhatnánk, hiszen Husserl (pl. Rubinstein szerint) a platonai idealizmussal a skolasztikus filozófia „realizmusát” is feltámasztotta; másrészt Lacan idézett tanulmányának említett alcíme is orientáló az implikációkat illetően („Egy új szofizma”).

Ami miatt esetleg tanulsággal bírónak véltük a fentiek leírását: azt hisszük, a kritizált szemlélet nem rendhagyó a kortárs polgári szociálpszichológiában. A feltétlenül szükséges és hasznos direkt ideológiai szempontú kritika mellett⁵ talán egy kevésbé direkt komparatiztika is joggal kifogásolhat egy igen divatos koncepciót — Kelley és Stahelski konceptualizálását.

JEGYZETEK

1. CODOL, (J.—P.) — Contre l'„hypothèse du triangle”, *Cahiers de Psychologie*, 1976, 19. [A továbbiakban: Codol] 17. p.

2. Adalékok a leírás alapirodalmához:

APFELBAUM, (E.) — Etudes expérimentales du conflit: les jeux expérimentaux, *l'Année Psychologique*, 1966, 66.

KELLEY, (H. H.)—STAHESKI, (A. J.) — Errors in perception of intentions in a mixed motive game, *Journal of Experimentale Social Psychology*, 1970, 6.

KELLEY, (H. H.)—STAHESKI, (A. J.) — The interference of intentions from moves in the Prisoner's Dilemma game, *Journal of Experimental Social Psychology*, 1970, 6.

KELLEY, (H. H.)—STAHESKI, (A. J.) — Social interaction basis of cooperators' and competitor's beliefs about others, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1970, 16.

PLON, (M.) — Jeux et conflits, In: MOSCOVICI, (S.) — *Introduction à la Psychologie Sociale*, Paris, Larousse, 1972. Tome I.

TERHUNE, (K. W.) — Motives, situation, and interpersonal conflict within Prisoner's Dilemma, *Journal of Personality and Social Psychology Monograph Supplement*, 1968, 8.

3. LACAN, (J.) — Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée, In: *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966. 211. p.

4. HUSSERL, (E.) — *Válogatott tanulmányai*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1972. [A továbbiakban: Husserl] 197—198. p.

5. Erre igen eklatáns példa Plon megnyilatkozása: „Plon legáltalánosabb tézise szerint a konfliktus szociálpszichológiai kutatása — amely »állatorvosi lóként« reprezentálja szinte az egész diszciplínát — nem egyéb, mint fikció, a valóság ideologikus eltorzítása, a burzsoázia nyers osztályérdekei alapján szerveződő hamis tudat. E tétel kifejtése során Plon a szociálpszichológia mint hamis tudat szerkezetének »röntgenképét« próbálja bemutatni.

A tudományág belső felépítésének legfőbb sajátosságát abban látja, hogy kiinduló- és végpontjában egyaránt a »tudatos« és »autonóm«, »utilitárius« szubjektum áll. A szociálpszichológia leírja, hogy ezek a szubjektumok miként lépnek kapcsolatba egymással, hogyan »kooperálnak«, hogyan »versengenek« és miképpen »sűrűlődnak egymással« konfliktusuk során, eközben azonban nem lépi túl azt a szintet, ahogyan a szubjektum a mindennapi életben közvetlenül észleli saját interperszonális viszonyait; nem vizsgálja azokat a gazdasági és politikai determinánsokat, amelyek ezeket a viszonyokat meghatározzák. Az individuális szinten felfogott tények ezután minden további nélkül a társadalom szintjére transzponálódnak; az egyének közötti »sűrűlőds« a nemzetközi vagy a nemzetet alkotó különböző csoportok közötti »sűrűlőds« modelljévé válik, a társadalmi és politikai küzdelmek pedig valóságos mozgatóiktól elszakított »objektumokként« jelennek meg a szociálpszichológiai szemléletben.”

„A »fogolydilemma«-játék alapjául szolgáló történetnek — írja Plon — »három szereplője van, a két fogoly és a bíró; az anekdota lényege az, hogy a két fogoly számára állított csapda csupán a törvényt és szilárd rendet képviselő bíró által kidolgozott stratagéma — metaforikus értelemben vett dilemma — annak érdekében, hogy megoldja azt a konfliktust — ezúttal egy reális konfliktust —, amely közte és a két fogoly között van. Más szavakkal, a bíró kitalál egy konfliktust a két fogoly

között, és ezzel helyettesíti az igazi konfliktust, amely voltaképpen közte és a két fogoly között áll fenn».

Vö.: ERŐS (F.) — A szociálpszichológia és a társadalmi konfliktusok, *Valóság*, 1976, 19, (9.), 60., 61. p.

Fontos szempontokat ad továbbá: GARAI (L.) — A konfliktusról, *Világosság*, 1978, 19.

Plon idézett oppozíciója és *Codol* kifogásai — *Codol* az adott társadalmi helyzet, a konkrét normák eliminálását kifogásolta — hasonló beállítódásra utalnak. Ugyanakkor *Codol* PIP-effektusa sincs híján problémáknak. *Codol* nézetei általunk problémásnak vélt vonatkozásait most nem taglaljuk. A PIP-effektusról:

CODOL, (J.—P.) — Le phénomène de „conformité supérieure de soi”; Expériences exploratoires, *l'Année Psychologique*, 1973, 73.

Tibor Balogh

UNE CONCEPTUALISATION PARTICULIÈRE: L'INTERPRÉTATION MÉTA-PSYCHOLOGIQUE DE LA „COMPÉTITIVITÉ” ET DE LA „COOPÉRATIVITÉ”

L'auteur donne un aperçu détaillé de la critique de *Codol* apportée à la conception de *Kelley* et de *Stahelski*. Il accepte l'opinion de *Codol*: on peut difficilement admettre la théorie d'après laquelle les êtres humains, conformément à leur génotype, appartiennent soit au groupe des compétitifs soit à celui des coopératifs.

D'après l'auteur, mêmes les expériences produits par *Kelley* et *Stahelski* ne changent rien au fait que leurs conceptions sont plutôt forcées. Leur procédure accuse essentiellement l'acceptation de l'idée phénoménologique et reflète ainsi l'influence d'une tendance méta-psychologique.

Тибор Балог

МЕТАПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ «КОМПЕТИТИВНОСТИ» И «КООПЕРАТИВНОСТИ» КАК СВОЕОБРАЗНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Автор в своей работе подробно излагает критику концепции *Келли* и *Стахельски*, данную *Кододем*. Он разделяет мнение *Кодоля*, которое опровергает тезис, согласно которому люди, в соответствии с их генотипом, подразделяются на конкурентивные и кооперативные группы.

Согласно мнению автора, даже эксперименты, проведённые *Келли* и *Стахельски*, не в состоянии скрыть преднамеренности их концептуализации. По сути дела, их концепция свидетельствует о принятии феноменологической точки зрения, и в ней отражается влияние психологического направления.

Csejtei Dezső

AZ INKA BIRODALOM VALLÁSÁNAK SAJÁTOSSÁGAI A MARXI FORMÁCIÓELMÉLET TÜKRÉBEN

Az utóbbi években a marxi életmű kutatásának, értékelésének területén belül egyre fokozódó érdeklődés tapasztalható a marxi történetfilozófia egyes kérdései iránt. Ennek oka — véleményünk szerint — egyrészt a társadalomtudományok rohamosan növekvő konkrét ismeretanyagának nagyságában rejlik — ami megköveteli ezek elméleti általánosítását —, másrészt napjaink eseményeinek — végső fokon a társadalmi gyakorlat szempontjából szükséges — teoretikus értékelése is indokoltá teszi és feltételezi a marxi történetbölcselet ismeretét. Marx történetfilozófiai „hagyatékának” újraáttekintése, elmélyült vizsgálata a tárgy természetéből következően elméleti síkon indult meg.¹ E kutatások fokozatosan konkritizálódtak, történelmi vagy tudattörténeti területen kívánva bizonyítani az elméleti eredmények történeti érvényességét.

A marxi formációelméletet és a vele kapcsolatos kutatások eredményeit alapul véve több kísérlet történt a vallásnak, mint *társadalmi* tudatformának vizsgálatára is, melyek közül elsősorban Lukács József munkáját kell kiemelnünk.² A szerző művében — nem csupán ismeretelméleti, hanem társadalomontológiai szempontok alapján is — lényegi különbséget tesz a „keleti” és a „nyugati” világvallások között, amely vallástípusok különbözőségének oka a társadalmi alapszint messze nem azonos voltából ered. Tanulmányunk az itt felvetett problémakörhöz kapcsolódik, amennyiben szerény kísérlet arra, hogy a marxi formációelméletre épülő vallástipológia kutatási módszerével rövid áttekintést adjunk Dél-Amerika legnagyobb prekolumbiánus birodalmának, az inka civilizációnak vallási rendszeréről.

Vizsgálódásunk során néhány modern munkán kívül főleg az inka birodalomról szóló XVI—XVII. századi spanyol krónikairódomra, mint primér forrásanyagra támaszkodtunk. Az egyes krónikák, beszámolók forrásértékének megítélésében igen nagy segítségünkre volt Ake Wedin rövid forráskritikai monográfiája,³ valamint Francisco Estebe Barba bevezető tanulmánya.⁴

Mivel témánkat elsősorban formációelméleti szempontból kívánjuk tárgyalni, fejtegetésünket a természeti előfeltételek rövid áttekintésével kezdjük és néhány megjegyzést teszünk a dél-amerikai civilizációk legfontosabb jellemzőiről.

A számunkra elsődleges fontosságú terület, a mai Peru, a földrajzi viszonyok tekintetében két, egymástól jól megkülönböztethető egységre, a *partvidéki* (Costa) és a *magashegységi* (Sierra) övezetre osztható. Az

előbbi az Ecuadortól Chiléig húzódó, általában 80—180 km széles, mintegy 50 kisebb-nagyobb folyóvölgygel barázdált, sivatagos, a Csendes-óceán mellett fekvő terület. Az utóbbi a mögötte több láncra szakadó, helyenként a 7000 m-t is megközelítő, néhány nagy medencét közrefogó hegyvonulat, az Andok. A legrégebbi típusú civilizációkban köztudottan igen jelentős szerepet játszó földrajzi tényezők e kettőssége több vonatkozásban meghatározta az itt kialakuló indián civilizációk jellegét. A Costán a halászatól eltekintve főleg az öntözéses mezőgazdaságra épülő rendszerek fejlődtek ki, ahol a fő kultúrnövény a kukorica volt. A Sierra hegyvidéki mezőgazdaságát az jellemezte, hogy a teraszos földművelést, melynek legfontosabb kultúrnövényei a kukoricán kívül a gumósok (burgonya, quinoa) voltak, kiegészítette a nagyállattartás (láma, alpaka) és a vadászat (guano-córa és vicuña).

Az e természeti-földrajzi feltételek között létrejött andoki indián kultúrák leglényegesebb vonása az, hogy számos hasonlóságot, közös jegyet mutatnak az „ázsiai termelési mód” keretei között kialakult óvilági, folyammenti civilizációkkal.⁵ A hasonlóság azon alapul, hogy e civilizációk kifejlődésének mindkét területen előfeltétele volt az egymástól elszigetelten vegetáló közösségek erejének a természet átalakítására, humanizálására irányuló koncentrálása. Az ekként kialakult ó- és újvilági birodalmak általános és egyben közös vonása, hogy fennmaradt a faluközösségi rendszer, konzerválódtak az állami-közösségi tulajdonviszonyok és az állami berendezkedés szükségképpen despotikus jellegűvé vált. Az alapmeghatározottság lényegi azonosságán túlmenően azonban az andoki civilizációk több, részint a földrajzi, részint a történelmi feltételek különbözőségéből eredő sajátossággal rendelkeznek. A földrajzi viszonyok tekintetében ez egyrészt a nagy folyamok hiányában, másrészt a már említett regionális kettősség létezésében mutatkozik meg. A földrajzi feltételekben fellelhető eltérések — anélkül, hogy ezek hatását túlbecsülnénk — messzemenően befolyásolták a történelmi fejlődést. Így az a földrajzi sajátosság, hogy az andoki térségben nem léteznek nagy folyamok, melyek a közösségi munka irányításának koncentrálódását sokkal inkább előfeltételezték volna, azt a történelmi fejlődésben megmutatkozó következményt vonta maga után, hogy a Costán csak kisebb területre kiterjedő folyammenti kultúrák alakultak és alakulhattak ki. Emiatt a nagyobb birodalmak létrejöttét más tényezők — mindenekelőtt a hódítás — mozdították elő, amit viszont a már említett regionális kettősség olyképpen színezt, hogy míg a partvidéki civilizációk csak kis területre — legfeljebb néhány folyóvölgyre — korlátozódtak, addig a Sierrából kiinduló és a partvidékre is kiterjedő hódítások egységesítő-integratív jellegűek voltak. Az első ilyen, döntően még a művészet és a vallás (jaguárkultusz) területére korlátozódó, egységes birodalomhoz még nem köthető kultúra, az i. e. X. századtól nyomon követhető Chavin, amely egyben a perui civilizáció kezdetének tekinthető.⁶ A második integratív jellegű periódushoz tartoznak az i. sz. VII—XI. század között virágzó tiahuanacói és huari-i birodalmak, míg a harmadik kornak utolsó, messze a legnagyobb területi kiterjedésű állama az inka birodalom a XV. század közepétől a spanyol hódításig, 1532-ig. E szintetizáló szakaszok közötti intervallumokban kisebb területre korlátozódó államok léteztek, melyek sorából kiemelkedik a III—VII. század közötti Mochica és a XI—XV. század között virágzó Chimu birodalom.

A Sierra—Costa kettősség viszonyai között lezajló hódítások az ókori Kelettől és egyáltalában az Óvilágtól egy másik vonatkozásban is jelentős mértékben eltérnek. Noha a Costa és a Sierra területén kialakult a *földművelő* és a *halász-vadász*, illetve *pásztor* életmód kettőssége, ez utóbbi — főleg az igavonó állatok és a ló hiánya miatt — sohasem vált az óvilágihoz hasonló nomád állattenyésztéssé, amely keleten, a két életmód és tevékenységforma között fennálló kölcsönhatás egyik összetevőjeként — több szempontból termékenyítőleg hatott a folyami kultúrákra, bár azok gazdasági szerkezetét felbomlasztani nem tudta. Nos, ez a jelleg az andoki nomád népeknél sokkal korlátozottabban érvényesült, oly módon, hogy e népek az óvilági nomád birodalmak archaikus viszonyaihoz hasonló struktúrával rendelkeztek, ugyanakkor azonban általában nélkülözték a magasabb szintű civilizáció kialakításához szükséges szinte valamennyi előfeltételt. Ennek következtében előálló további jellegzetesség, hogy itt hiányzott a különböző fejlődési szinten álló kultúrák közötti *érintkezésnek* az a gazdag egymásra hatása, ami pl. a Földközi-tenger keleti medencéjében és a Közel-Keleten megfigyelhető. Végso fokon ezért találhatók az andoki kultúráknál sok esetben a neolitikumra emlékeztető viszonyok (kőeszközök használata, kerék hiánya stb.). Ám ezek a sajátosságok semmi képp sem hoztak létre saját jelenségtartalmukon túlmenő olyan új lényegget, amelynek alapján kétségbe vonható lenne az andoki civilizációk „keleti” jellege. Itt az „ázsiai” típus egy sajátos, az óvilági civilizációknál alacsonyabb szinten megrekedt változatáról, az általános lényeg speciális formájáról van szó.

E néhány általánosabb természetű megjegyzés után rátérünk az inka korszak vallási viszonyainak közelebbi vizsgálatára. Mindenekelőtt azt a közismert, már a korábbi évek, sőt évtizedek régészeti kutatásai során egyértelműen bebizonyított történelmi tény emelnénk ki, mely szerint az inka civilizáció nem kiindulópontja, hanem ellenkezőleg, betetőzése a dél-amerikai indián kultúrák több évezredes múltra visszatekintő fejlődésnek. A viszonylag fiatal inka birodalom és a régebbi indián kultúrák kapcsolata ismét felveti a *hódítás* szerepének fontosságát, amely e kor történelmének egyik kulcskategóriája.⁷ Nem véletlenül írja Marx a Grundrissében a következőket: „Az a közösségi termelés és köztulajdon, mely pl. Peruban előfordult nyilvánvalóan *másodlagos* forma; hódító törzsek hozták be és vitték át...”⁸ E marxi megjegyzés tartalmazza azt a két alapvető fontosságú mozzanatot, melyek figyelembe vétele nélkül érthetetlenne válna az inka birodalom története és különösen annak vallása — egyfelől ti. az andoki civilizációknak az „ázsiai termelési mód”-ra épülő óvilági, folyamamenti kultúrákkal való hasonlóságát, másfelől a hegyvidék-tengerpart kettősségének viszonyai között lezajló hódítások specifikus szerepét.⁹

A hódítás, mint alaptényező megjelenik a valóságos történelmi eseményeket fantasztikus módon rögzítő inka mitológiában, közelebbről a kozmogóniával szorosan összefüggő eredetmítoszban is. Eszerint a mindenséget egy teremtmény, Con — Illac-Tici-Viracocha¹⁰ alkotta, akinek alakjában egyrészt a teremtmény, másrészt az embereket tanító kultúrhérosz vonásai egyaránt megtalálhatók.¹¹ Ő hozta létre az égitesteket, köztük a napot, melytől az inkák magukat származtatták. Hermann Trimbom kiemeli, hogy az Altiplanón¹² ősrégi istenként tisztelték,¹³ ám szerepe az inka Pantheonban egy időszakban elhalványult és történelmünknek egy, a később-

biek során még részletesebben tárgyalandó periódusában került ismét előtérbe, csak hogy megváltozott jelentéstartalommal, Legfelsőbb Lényként.

Az inkák a nap gyermekeinek tartották magukat. Cieza de León kecsuául is idézi megszólításukat: „Legnagyobb és leghatalmasabb úr, a Nap fia, csak te vagy az Úr...”¹⁴ Mint Karsten megjegyzi, itt egyszerű totemizmusról van szó, amely egyéb formákban is — ahol valamilyen törvény, állat vagy égitest stb. a totem — ismert az amerikai indiánoknál.¹⁵ Minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy több indián törzs is tisztelhetette saját totemként a napot; az, hogy az inkák „újvilágbirodalmat” hoztak létre, egyáltalán nem a napkultuszukban rejlő különös varázsnak, hanem birodalomszervező tehetségüknek és a hatalmi viszonyok számukra kedvező alakulásának köszönhető. Más kérdés, hogy a hódító politikájukat alátámasztó ideológiában milyen ügyesen tudták felhasználni a napkultuszukban immanensen rejlő, civilizatorikus célok kitűzését és elterjesztését potenciálisan tartalmazó mozzanatokot. Az inka mitológia szerint Inti napisten küldte a Földre az első inka uralkodókat, Manco Capacot egyes források szerint egy, más krónikák alapján hat vagy hét fiú- és nőtestvérével együtt azért, hogy civilizálják az embereket. E legendás, dinasztiaalapító inka mintegy 28—30 kilométernyi vándorlás után a mai Cuzco helyére érve megalapította a birodalom fővárosát.¹⁶ Ez a több verzióban fennmaradt eredetmítosz és a kutatások egyaránt arra engednek következtetni, hogy az inka törzs nem autochton, valamikor a XIII. század elején telepedett le a Cuzco-medencében. Az első inka uralkodókról nem sok biztosat tudunk; annyi mindenesetre megállapítható, hogy az inkák a környező sok kis államocska egyikét alkották, szinte állandó harcban állva szomszédaikkal.¹⁷ Az andoki térségben egész későbbi történelmét és vallását is meghatározó fordulat 1438 táján következett be, amikor egy elleneséges törzs, a Chancák támadását a leendő kilencedik uralkodó, Inca Yupanqui verte vissza. Az ezt követő ellentámadás eredményeként felborult a térségre korábban jellemző erőegyensúly, és az inka állam e győzelmek, valamint Inca Yupanqui zseniális birodalomszervező tevékenysége következtében olyan nagyságrendet ért el, hogy ötven év alatt minden elfoglalható területet és az összes meghódítható birodalmat uralma alá hajtotta. Legnagyobb kiterjedése idején a birodalom határai északon a mai Kolumbiáig, délen a chilei Maule folyóig értek, nyugaton a Csendes-óceán, keleten pedig a trópusi őserdők határolták. Az arányokat talán a következő összehasonlítással tehetjük szemléletessé: Polo de Ondegardo szerint Inca Yupanqui előtt a legnagyobb távolság, amelyet az inka hódítások értek, Cuzcotól kb. 170 km-re volt,¹⁸ tehát a törzsterület nagyjából egyenlő a Dunántúllal. Ez a kis államocska a robbanásszerű expanzió következtében területének mintegy 25-szörösére növekedett, közel 1 millió négyzetkilométerre, ami hozzávetőlegesen egyenlő a Benelux államok, Franciaország, Svájc és Olaszország területének összegével. Ha ehhez hozzávesszük, hogy a meghódított államok vagy az államiság szintjét még el nem ért törzsek túlnyomó többsége — mind az egyes folyóvölgyekben kialakult kultúrák, mind a hegyek között egymástól elszigetelten vegetáló faluközösségek — az egyszerű újratermelés keretei között élt — ha egyáltalán folytatott termelőtevékenységet — nyilvánvalóvá válik, hogy ezt a hatalmas kiterjedésű birodalmat elsősorban két tényező, a hadsereg és az államvallás tartotta össze. Ezzel kapcsolatban utalhatunk arra a már érin-

tett összefüggésre, hogy az Óvilág nagy folyammenti kultúrái is több évszázados fejlődés után váltak egységes birodalmakká, ahol a gazdasági kohéziós erők sokkal nagyobbak voltak. Peruban viszont néhány évtized alatt lezajló és befejeződő birodalomképződésről van szó. Így lesz érthető, hogy az 1438—1471 között uralkodó Inca Yupanqui, aki nem véletlenül kapta a „Pachacutic”, a „Reformátor” jelzőt, miért foglalkozott oly sokat az inka állam vallásának új alapokra fektetésével.

Az inka birodalom jellegének megítélése kapcsán Marx a következő rendkívül lényeges megjegyzést teszi: „Ezeknek a rendszereknek egy *legfelső központból* kiinduló kiteljesedése és rendszeres kidolgozása mutatja, hogy később keletkeztek.”¹⁹ Amíg ez a struktúra az élet úgyszólván minden területén egységesítő-uniformizáló hatást gyakorolt — és épp az archaikusabb viszonyokat konzerváló jellege miatt ellentmondásosan bár, de végső fokon *negatív szerepet* töltött be — addig a vallás szférájában különböző kultuszszinteket és egy színes, sokrétű inka Pantheont hozott létre, amit a cuzcói Cristobal de Molina is kiemel: „Ezen a földön különböző indián népek és tartományok vannak, melyek közül mindegyik saját szertartásokkal, vallási ünnepségekkel és kultuszokkal rendelkezett, még mielőtt az inkák leigázták őket és az inkák az említett tartományokban néhány kultuszt meghagytak, újakat pedig elterjesztettek.”²⁰ Ez az igen lényeges jellegzetesség csak a spanyol hódítás után, a gyarmati berendezkedés kiépülése idején, nagyjából az 1550-es évektől vált ismertté. Az inkák birodalmába érkező első katona — és szerzeteskrónikások e több rétegből álló valláshierarchia legfelsőbb szintje iránt érdeklődtek, aminek az inka állam létezésén túlmenő leglényegesebb oka a spanyol conquistadorok közismert aranyéhségében rejlik²¹ márpedig az inkáknál csereeszközként egyáltalán nem funkcionáló, hanem csak kultikus szempontból felhasznált nemesfémek legnagyobb része az inka főtemplomokat díszítette. Főleg az, nem pedig az inka vallási kultusz iránt megnyilvánuló spontán érdeklődés az oka annak, hogy — szerencsénkre — már Francisco Pizarro titkárai, Francisco de Jerez²² és Pedro Sancho de la Hoz²³ is értékes megfigyeléseket, észrevételeket hagytak ránk az akkor még le nem rombolt, teljes pompájukban ragyogó templomokról. Azonban még mielőtt erre rátérnénk, pusztán a történetiség elvének betartása végett is előbb arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy mi volt az inkák által meghódított területek preinka vallásának néhány legfontosabb jegye? A kérdésre tömören az a felelet adható, hogy a szó legszélesebb értelmében vett *természetkultusz*. Herrera a következőket írja: „Imádták a folyókat, forrásokat, szakadékokat, szirteket, nagy köveket, hegycsúcsokat és bármely természeti tárgyat, amely számukra figyelemre méltónak és a többtől különbözőnek tűnt... valamint bármely különös dolgot, amely számukra isteni jelleggel bírt.”²⁴ Mindezen dolgokat *huacának* nevezték, a huaca tehát *természetfeletti* tulajdonságokkal felruházott bármely *természeti* (esetleg emberkészítette) tárgy vagy lény. Arriaga azt írja, hogy a törzsi, közös huacán kívül minden, a törzsen belüli kisebb rokonsági egységnek is volt saját huacája.²⁵ Még szűkebb, csak egy családra korlátozódó érvényességi körrel rendelkeztek a conopák, a római lares et penateshez hasonló házi istenek, melyeknek kultusza a huacától eltérően nem közösségi, hanem családi vagy egyéni jellegű volt.²⁶

Ugyanakkor viszonylag fejlettnek mondható államvallások is léteztek

az inka birodalom kialakulása előtt. Az, hogy a korabeli spanyol krónikások nem említik e kultuszokat, főként azzal magyarázható, hogy az inkák — főként ideológiai és civilizatorikus megfontolások alapján — a már uralmuk előtt kialakult kultúrákat is saját kultúrájuk produktumaként igyekeztek feltüntetni és a hivatalos inka „történetírók” — a *quipocamayocs* — is ennek szellemében tájékoztatták az érdeklődő spanyol krónikásokat. Igen fejlettnak mondható pl. a már említett Mochica birodalom vallása, amit legjobban a Moche folyó völgyében található két óriási, szarított agyagtéglákból épített piramis, a Nap — és a Holdhuacha mutat.²⁷ Ezen építmények igen nagy embertömeg munkaerejének koncentrálását, következésképp bürokratikus, centralizált államszervezetet tételeznek fel. A tiahuanacói kultúra, melyet Poznansky — indokolatlanul — minden dél-amerikai civilizáció bölcsőjének tart,²⁸ több valláskultusz szempontjából az inka vallás előképének tekinthető. Végül megemlíthető a mai Peru fővárosától, Limától mintegy 25 km-re levő Pachacamac-templom, amely már az inka birodalom kialakulása előtt híres oráculum volt és messze földről vonzotta a zárandokokat.²⁹

Ami mármost az inka hódítók és az alávetett népek vallásai között fennállt kapcsolat jellegét illeti, mindenekelőtt azt a kettősséget emelnénk ki, amit már Cieza de León is hangsúlyozott: „... elrendelték (az inkák), hogy mindenütt imádják a napot és többi istenüket anélkül, hogy betiltották volna az ősi vallásokat és szokásokat.”³⁰ A birodalmi vallás elterjesztése tehát nem vonta maga után a helyi kultuszok megszüntetését, hanem legfeljebb azoknak a birodalom vallási hierarchiájába való integrálását jelentette. Igen jó példa erre a már említett pachacamac-i oráculum, melyet a hódító inkák — igen bölcsen — nem romboltak le, hanem a birodalmi vallás egyik részévé emelték. Uralmuk jeléül egy naptemplomot építettek a szentély mellé.³¹ Hasonló jelenség figyelhető meg a mítoszok egybeolvadását illetően is: Francisco de Avila beszámol arról, hogy a Huarochiri tartománybeli indiánok istenét, Pariacacát hogyan építették be az inkák saját isteneik hierarchikus sorába, Viracocha fiává téve Pariacacát.³² E vallási szimbiózis kialakulásának az okát többen a teleráns inka valláspolitikával próbálják megmagyarázni, holott nézetünk szerint az ezen a jelenségmagyarázaton túlmenő lényegi ok abban áll, hogy a hódítók vallása is természetvallás, a napimádás voltaképpen állami szintre emelt, államvallássá tett természetkultusz volt. Ezért az inka hódítók csak azt rendelték el, hogy minden tartomány székhelyén építsenek templomot a nap számára,³³ amely mellett tovább fennmaradtak az elfoglalt területek korábbi kultuszközpontjai. Az így felépített naptemplomokba az inkák saját uralkodó törzsükhöz tartozó papokat küldtek. Az, hogy e templomhálózat kiépítését milyen alaposan valószínűsítették meg, kiderül Polo de Ondegardo egyik 1577-ben, tehát közel ötven évvel a spanyol hódítás után készített feljegyzéseiből: „... mindegyik tartományban van egy templom, vagy főhuaca, ahová az illető tartománybeliek az áldozatokkal szertartásokra gyűlnek össze. Nemkülönben mindegyik főbb helyiségben van egy másik templom vagy melléhuaca, ahol a helybeliek még gyakrabban gyűlnek össze. Mindegyik templom rendelkezik papokkal, valamint a babonás szertartásaik számára szükséges dolgokkal.”³⁴

A templomokban az államvallásként funkcionáló napkultusz és a birodalmi valláshierarchiába beépülő helyi kultuszok szertartásait vezető

papság ellátása átvezet a földtulajdonviszonyok vizsgálatához. A jezsuita szerzetes, Francisco de Avila által kecsua nyelven megőrzött fohászok egyikében a következőket olvashatjuk: „Viracocha emberiség teremője, föld teremője, bármi létezik is, a Tiéd. Tied a földek, és éretted létezik a Te embered.”³⁵ Viracocha alakja — miként már említettük — Inca Yupanqui uralkodásával lépett ismét előtérbe, akinek az inkák — egynémelyik mitoszváltozat szerint közvetlenül, más verziók alapján a nap közvetítésével — leszármazottjai. Ha tehát minden föld Viracocháé — marxi kifejezéssel élve az elgondolt törzsiségé — akkor éppannyira annak földi képviselőjévé, a valóságos despotáé, az inkáé is. Az egyébként sokkal elmélyültebb kutatást igénylő tulajdonviszonyok szempontjából most csak arra a már említett andesi sajátosságra utalunk, hogy az inka — mivel *nem* óvilági típusú *follyammenti* kultúráról van szó — itt csak részben és nem elsősorban a közösségi munka szervezése-irányítása, hanem sokkal inkább a *hódítás* nyomán kialakult közösség hierarchia csúcsán elhelyezkedő despotaként tulajdonosa a földeknek. Magukat a földeket három, egymással nem egyenlő nagyságú részre osztották; egyet a közösségek számára, a másikat a vallások részére, a harmadik, Polo de Ondegardo szerint mindeképp a legnagyobb kiterjedésű részt az inkának.³⁶ Azzal kapcsolatban, hogy ez utolsó rész sem tekinthető magántulajdonnak, Polo de Ondegardo az alábbi kitűnő észrevételt teszi: „Ilyen adót vagy járadékot az Inka mint Király és Uralkodó — marxi kategóriákkal ezt úgy fejezhetnénk ki, mint a közösségek felett álló összefoglaló egység — és *nem mint magán-személy* (kiemelés tőlem — Cs. D.) szedett.”³⁷ A vallási célokat szolgáló földek megosztása követte a birodalmi valláshierarchiát: a vallásföldeket felosztották a „nap és Pachayachachic”,³⁸ a mennydörgés, melyet Chuquilának hívtak, Pacha-mama, a földanya és papjai, valamint más huacák és mind általános, mind pedig egyes falvakra korlátozódó szent helyek között.³⁹ A földeket a közösségek művelték meg, sorrendben először a vallási, ezt követően a közösségek által birtokolt, végül az inkához tartozóakat.⁴⁰ A termelt javakat részben a birodalom szerte megtalálható raktárakba,⁴¹ részben Cuzcoba szállították, a főpapság ellátására.

A már pusztán a lakosság létszámát tekintve is grandiózus — Karsten szerint 200 000 lakost számláló — Cuzco a birodalomnak vallási, katonai és közigazgatási szempontból egyaránt szíve volt. A vallási élet a hagyomány szerint már a Manco Capac idejében elkészült,⁴² de Inca Yupanyui uralkodása alatt teljesen átépített és az — amúgy is igen magas szintet elérő — inka építőművészet egyik csúcspontjává vált Curicanchában (napkerítés), a Naptemplomban összpontosult. A cieza de León szerint⁴³ 400 lépés területű templomot vastag kőfal övezte, belül öt kápolna helyezkedett el a nap, a hold, a mennydörgés és a villám, a hajnalcsillag és a szivárvány tiszteletére. Eltekintünk a Naptemplom mesés gazdagságú belsejének leírásától; most csak azt, a gondolatmenetünk szempontjából lényegesebbnek tűnő mozzanatot emeljük ki, hogy itt gyűjtötték össze a meghódított népek huacáit, indoklásuk szerint a nagy tisztelet jeléül, ám valójában azért, hogy az illető tartományok lakossága ne lázadjon fel.⁴⁴ Azonban nemcsak az államvallássá emelt napkultusz hanem egyéb, a közvetlen természetvallás szintén megmaradó, de a hierarchiában úgyszintén beilleszkedő kultuszok megléte is jellemző az inka törzsterület vallási rétegződésére. Léteztek alapvető fontosságú orákulumok (Huanacauri, Vilcanota

stb.) emellett a cuzcói völgy mintegy 20—25 kilométer sugarú területén belül számos — ha nem számtalan — huaca volt található.⁴⁵ Mindezen kultuszok egy erősen rétegződött papi hierarchia és bonyolult szertartásrendszer kialakulását vonták maguk után. Vizsgáljuk meg e két fontos összetevőt.

A papi hierarchia élén a Főpap, a *villac uma* (szent cselekedeteket végrehajtó pap)⁴⁶ állt, aki általában az inka legközelebbi rokonai közül került ki. Kezdetben igen nagy hatalommal rendelkezett. Befolyása Inca Yupaqui birodalomreformáló és annak papi hierarchiáját is átalakító tevékenysége következtében azonban nagymértékben csökkent, pusztán vallási ügyekre korlátozódott.⁴⁷ A Főpap mellett tízfőnyi papi tanács állt. E legfelső csúcs alatt a Cuzcóba tömörült, minden bizonnyal igen nagylétszámú papság helyezkedett el. A források nem adnak egyértelmű választ különböző csoportjaik rangsorát illetően; voltak közöttük jövőmondók, áldozati szertartásokat vezető — és gyóntatópapok, templomszolgák, varázslók stb.⁴⁸ A következő lépcsőfokot az inkák által a tartományi székhelyeken építtetett naptemplomokba küldött papok alkották. Alattuk voltak a még a hierarchiába tartozó helyi huachák papjai, akiket a curacák (falusi előjárók) választottak, legtöbbször az idős, munkavégzésre már nem alkalmas emberek közül.⁴⁹ Legalól a papi hierarchiába már nem bevonható varázslók, ördögűzők stb. álltak, akiket épp ezért üldöztek az inkák, különösen a papi rangsor kiépítője, Inca Yupanqui óra.⁵⁰ Külön csoportot képeztek az ún. kiválasztottak (*aclla*), akik a birodalom legszebb hajadonjai közül kerültek ki. Egy részük a minden tartományban és Cuzcóban is létező naptemplomokban szolgáló napszűz lett,⁵¹ ahol a szertartásokon nagy mennyiségben fogyasztott kukoricasört, a *chichát* készítették vagy ruhákat szőttek a vallási szertartások és az inka részére. A másik csoportból kerültek ki az inka államban nem gyakori, de mégis előforduló emberáldozatok, míg a harmadik csoportba tartozók az inka ágyasai lettek, aki vagy megtartotta, vagy pedig vezéreinek, törzsfőnököknek adta jutalmul őket.⁵²

Az egyházi hierarchia rétegződésének e szinte csak felsorolásszerű vázolója után felmerül a kérdés, hogy mekkora lehetett a papság létszáma az összlakossághoz viszonyítva? Arriaga 1621-ben megjelent könyvében a következőket írja: „Ha felbecsüljük az összes nagyobb és kisebb indián (pogány) pap számát, általában minden tíz vagy még ennél is kevesebb indiánra jut egy pap. Mindegyik közösségnek és rokonsági csoportnak megvan a maga papja és még amikor nem több mint három vagy négy ház alkot egy klánt, megvan saját huacája és egy azt gondozó papja.”⁵³ Ha mármost figyelembe vesszük azt, hogy ebben az időszakban az inká felsőbb papság és a „kiválasztottak” már rég nem léteztek, akkor feltételezhetjük, hogy ez a papi létszám az inka birodalom létezése idején még nagyobb lehetett, hiszen a helyi vallásokra rátelepedett a napkultusz. Ennek következtében „kettős adózás” alakult ki, amelynek nagysága a termelt javak igen nagy hányadát tette ki és a terméktöbblet nagy részét felemésztette, csupán a létminimumot hagyva meg a közösségeknek: „*Mitán* — (saját kiemelésem — Cs. D.) az inka és a vallás számára a kijáró adókat beszedték, a maradék a nép szükségleteinek kielégítésére szolgáltak... az inka és a vallás szolgálatára megkövetelt adó mennyiség óriási volt.”⁵⁴ Ezért az irányító réteg létalapját jelentő közösségi munka meg-

szervezésének szükségessége ami az Óvilág folyammenti kultúráitól némiképp eltérő földrajzi viszonyok következtében amúgy sem volt olyan döntő jelentőségű — a hierarchia e teljes kiépülésével lényegileg megszűnt és a papi, valamint állami hierarchia tevékenysége gyakorlati funkciókat nem teljesítő, öncélú mechanizmussá vált, ami Polo de Ondegardo kitűnő észrevétele nézetünk szerint egyértelműen bizonyít: „Miután a spanyolok megérkeztek — tehát a felsőbb irányító egység megszűnt — az indiánok még hosszú ideig folytatták az inka és a vallás földjeinek megművelését és a termékek elraktározását a régi szokás szerint... azt gondolva, hogy eljön az az idő, amikor el kell számolni az inkának.”⁵⁵ Ez az öncélú létezés a legmélyebb oka annak, hogy a papság egyetlen funkciója a valóságos (termelést szervező) közösségi tevékenység hiányát pótolni akaró képzelte, és végső fokon illuzórikus birodalmi-közösségi szertartások megszervezése volt — és ezzel áttérünk az előbb említett másik lényeges mozzanatra, a vallási szertartások érintőleges tárgyalására.

Az inka állam vallásszintjeihez hasonlóan a szertartásrendszer is több, a birodalomfejlődés során egymásra épült rétegből tevődött össze. Ha e rétegeképződést történetileg vizsgáljuk, két, illetve három periódust különböztethetünk meg. Az első, még a birodalom létrejötte előtti időszakra a lokális vallásokhoz kapcsolódó helyi, kezdetleges szertartások jellemzők. A döntő fordulat — és ezzel a második periódus kezdete — a spanyol krónikások egybehangzó véleménye szerint Inca Yupanqui uralkodása idején történt. Nyilvánvaló, hogy az ekkor birodalommmá táguló inka állam az előzőeknél magasabb szintű, a birodalmi nagyságot sugárzó és szimbolizáló szertartásrendszert igényelt. A krónikások szerint Inca Yupanqui osztotta fel 12 hónapra az évet, és minden egyes hónapra meghatározott szertartások szerint lezajló ünnepeket „írt elő”, tehát a legfelsőbb központból kiinduló szervezőtevékenység marxi kiemelése e tekintetben is helytálló. Ám amennyire egyértelműek a források Inca Yupanqui személyének fontosságát illetően, olyannyira különbözőek, egymásnak ellentmondóak a hónapok és az ünnepek neve, sorrendje, időtartama, funkciója stb. tekintetében. A legnagyobb nehézséget — és ezzel bizonytalanságot — kétségkívül a keresztény időszámítástól jelentős mértékben eltérő inka naptár okozza, melynek egyik leglényegesebb jellemzője az, hogy az inkák holdhónapokkal számoltak. Ennek következtében csak hozzávetőleges pontossággal lehet meghatározni a legfontosabb ünnepek idejét, biztos támpontot csak a téli, illetve nyári napfordulók dátuma ad. A 12 hónap mindegyikére jutó kisebb-nagyobb ünnepek sorából kiemelkedik a nyári napforduló (december 22.) táján, vagyis az esős évszak beköszöntésekor megtartott Capac Raymi ünnepe, amely egyben az inka tiszteletére tartott ceremónia is volt. A Cristobal de Molina szerint e rövid megszakításokkal 23 napig tartó ünneppsorozat a legapróbb részletekig kidolgozott szertartásrendszerből áll, melyen a meghódított népek is részt vettek, erősítve a birodalom pusztán despotikus eszközökkel, mesterségesen összetákolta, mintsem valóságos, azaz a gazdasági alapokon nyugvó egységét. A második a téli napforduló dátumával (június 21.) meghatározható, szintén több napig tartó Inti Raymi ünnepét a napnak szentelték. A termények betakarítása-kor és a raktárakba szállításakor, általában májusban tartották a birodalom harmadik nagy ünnepét, melynek elnevezése körül a legnagyobb a bizonytalanság. E három fő ünnepet, melynek mindegyikére a keleti ti-

pusú civilizációk szertartásainak grandiózus és egyben a legkisebb rész-mozzanatokig kidolgozott kettőssége jellemző, kiegészítették egyfelől a kisebb, de birodalmi, másfelől a csak egyes tartományokra korlátozódó ceremóniák. A szertartások kettős sajátossága, hogy egyrészt a mezőgazdasági munkákhoz kapcsolódtak, másrészt Inca Yupanqui birodalomszervező tevékenysége következtében beépültek az állami szertartáshierarchiába, amely azonban a kizsákmányolás későbbi megjelenésekor egyszersmind öncélúvá vált. Ez a két összetevő határozta meg az ünnepeknek a spanyol hódítást követő — és egyben a harmadik periódust jelentő — utóéletét is, amennyiben a földműveléshez közvetlenül kapcsolódó jellegük miatt termékenység-kultuszokként fennmaradtak, ugyanakkor az inka államvallásnak és szertartásrendszernek a hódítást követő megszűnése, illetve szét-esése következtében állami valláshoz nem kapcsolódtak, vagy ha igen, ez a fokozatosan elterjedő keresztény ünnepek paganizálásával történt.⁵⁶

Ugyanakkor a keresztény és az inka vallás találkozása egy másik, az előzővel ellentétes irányú tendenciát is kitermelt, nevezetesen azt, hogy a spanyol katolicizmus is törekedett az inka vallás, számára kedvező elemeinek felhasználására, a keresztény hitrendszerbe történő beépítésére. Ilyen átvehető, a keresztény valláshoz adaptálható elem volt az inka vallásban is fellelhető gyónás gyakorlata. E jelenség értelmezésének nehézségét — paradox módon — épp annak látszólagos problémamentessége jelenti. A kérdést tovább bonyolítja, hogy a gyónási aktus leírása főként spanyol szerzetesek — elsősorban jezsuiták, dominikánusok és Ágostonrendiek — munkáiban maradt ránk, akik a felszínen levő hasonlósági jegyek alapján az inka szertartást könnyen azonosították a keresztény liturgia egyik elemével. Ennek következtében a jelenség kecsua nevét nem használják, hanem a latin *confessio* terminus spanyol változatát (*confesión*), nyelvi szempontból sem téve disztinkciót a két — nézetünk szerint egymással semmi esetre sem azonos — aktus között. Természetesen nem vállalkozhatunk e bonyolult kérdés megoldására, aminek — egyebek között — nyelvi, de főleg teológiai, sőt pszichológiai természetű összefüggéseket is figyelembe kellene venni. Azonban a probléma megoldásakor mindvégig szem előtt kell tartani a keresztény és az inka vallás közötti fennálló lényeges különbségeket, aminek alapja végső fokon a társadalmak különbségében — feudális ill. „ázsiai termelési mód” — rejlik. Most csak azt a vizsgálódásunk szempontjából igen fontos — eltérést emeljük ki, ami az egyén és közösség kapcsolata között a két társadalmi formációban fennáll. Ezt — mint ismeretes — Marx úgy határozta meg, hogy — bár mindkét formáció közösségi előfeltételezettségű — amíg az „ázsiai termelési mód” esetében a közösség mindent átfogó általánossága az egyént járulékosná teszi, addig a germán tulajdonformára épülő feudalizmus esetében a magántulajdonos egyén önállósága mellett a közösség válik akcidentálisá. Véleményünk szerint ez az összefüggés adhat kulcsot a gyónás kérdésének megoldásához. A *confessio* — szándékosan használok a latin kifejezést — feltételezi a *bűn* tudatát, azaz a „bűntudatot”. A bűntudat azonban valami lényegileg szubjektív természetű etikai — itt: vallás-etikai — kategória, és benne *saját* helytelen cselekedetünkhöz — ami egyébként természetesen társadalmi közegben objektivizálódik — elsősorban szubjektíve viszonyulunk. Nem tekinthető tehát véletlennek,

hogy a bűntudaton alapuló gyónás aktusa az elvont egyént szubsztancialitással tevő keresztény vallásnak válik fontos elemévé.

Teljesen más a helyzet az elvont, közösségi szubsztancialitásra épülő inka társadalom esetében. Itt az emberi tevékenységformák pl. a munkavégzés közösségi keretek között folynak és ez eleve igen szűk határok közé szorítja az egyéni tettek lehetőségét. Ami mármost a közösséget alkotó egyének etikai szempontból helytelen cselekedetét illeti, ezt — a társadalmi berendezkedés következtében — elsősorban az inka állam formájában kizsákmányolóvá vált felsőbb közösségek etikai normái alapján ítéli meg. A közösségi előfeltételektől még nem önállósult szubjektum saját helytelen tettének megítélése emiatt *nem bűntudatként*, hanem — jobb kifejezés híján — „mulasztástudatként” jelentkezik, azaz a tethez történő szubjektív viszonyulás eltörpül, jelentéktelenné válik. Ennek következtében a gyónás — a kecsua kifejezés ismeretének hiányában a magyar ekvivalenst használom, némiképp ellentétbe állítva a confessióval — olyan aktussá módosul, amely nemhogy párhuzamosítható a keresztény confessióval, hanem — bizonyos határokon belül — épp annak ellentétét jelenti, amennyiben a tett megítéléséhez kapcsolódó kettős viszonyulás szubjektív összetevője a minimálisra redukálódik. Nem a cselekedet szubjektív megítélése a lényeges, hanem az államilag szankcionált etikai imperatívusok pusztá be nem tartása, elmulasztása. Így a gyónás — sokkal inkább mint a keresztény vallásban a confessio — az inka uralkodó osztály és főpapság informatív forrásává, a mulasztások regisztrálásának eszközévé változott.

Ez a differenciálás tovább folytatható a gyónást követő feloldozás tekintetében is. A confessio esetében a *bűntudat* szubjektív megnyilvánulását a *bűnbánat* ugyancsak szubjektív természetű aktusa követi. A penitencia tehát — a confessióhoz hasonló módon — szintén elsősorban szubjektív gondolat — és érzelemtartalmak hordozója. Az inka vallás esetében a penitencia kategóriája sem használható, mert itt az állami kötelezettségek elmulasztásáért az állam részéről gyakorolt *büntetés* követi, ami — magától értetődően — lényegileg nem szubjektív jellegű, bár a szubjektumon hajtják végre. A büntetést az inkáknál is kiegészíti egyfajta megtisztulás, feloldozás, azonban ez sem szubjektív természetű, hanem államilag megszervezett közös szertartásokban — például a folyókban történő kollektív mosakodás aktusában — nyilvánul meg, melynek részletes leírására most nem térünk ki.

Fejtegetésünk helyességét — úgy véljük — bizonyítja az a megjegyzés, amit egy ismeretlen jezsuita szerzetes beszámolójában találhatunk. A szerző felsorolja azokat a bűnöket, melyek az indiánok gyónásakor bevallottak: „nem tartották be az állami ünnepeket... gyalázták szüleiket és nem engedelmeskedtek nekik... nem engedelmeskedtek a *Vilahomának*⁵⁷... és az uralkodónak”⁵⁸ Ugyanezt írta Polo de Ondegardo is: „Főbenjáró bűnnek tartják a huacák tiszteletének elhanyagolását, az ünnepek be nem tartását, és azt, ha rosszat mondanak az inkáról és ha nem engedelmeskednek neki.”⁵⁹ Az ismeretlen jezsuita hangsúlyozza, hogy a gyónás titkos volt;⁶⁰ azonban — mint ahogy ezt Polo de Ondegardótól megtudhatjuk — az indiánok vagy az inka uralkodó kaszt által kiküldött gyóntatóknak (*ichuris*),⁶¹ vagy pedig a huacákat gondozó szintén kijelölt varázslóknak gyóntak.² E ránkmaradt feljegyzés nézetünk szerint azt bizonyítja, hogy az inka vallás gyónásnak nevezett szertartása nem azonosítható a

keresztény vallás értelmében vett gyónással, a confessióval, hanem sokkal inkább egy „ázsiai” típusú társadalom vallási berendezkedésének részlelmeként jellemezhető.

Hasonló következtetésre jutunk, ha megvizsgáljuk az inkák túlvilágról alkotott képzeit. Ennek az inka vallásban betöltött fontosságát tanúsítja az igen elterjedt halottkultusz. Az elhunytak mumifikált földi maradványait szintén huacáknak tartották⁶³ és különböző kultikus szertartásokkal gondoskodtak róluk. Különös tiszteletben részesítették az inka uralkodók múmiáit; ezeket a nagy birodalmi ceremóniák idején Cuzco főterén hordozták körbe.

Túlvilágképük legfőbb jellegzetessége, hogy azt a földi világ lineáris meghosszabbításaként képzelték el. Az uralkodó osztály tagjainál ez oly módon jut kifejezésre, hogy „a halottal eltemették legkedvesebb feleségeit, személyes szolgáit és végül minden értékes dolgát, fegyvereit, toll-diszeit és más személyes ékszereit.”⁶⁴ A közrendűek — Arriaga szerint — „azt mondják, hogy haláluk után a túlvilágba mennek azért, hogy tovább műveljék a földet és vessék a magokat”.⁶⁵ Ez a minden valóságos emberi létszférán túlnyúló, kozmikusá vetített mozdulatlanság — a felszínen végbemenő főként politikai változások ellenére is végső fokon a statikus társadalmi szerkezetre vezethető vissza. Ez az oka annak, hogy az indiánoknál ismeretlen volt a keresztény vallásban fellelhető feltámadás képze-⁶⁶

A túlvilág két részre, „felső” és „alsó” világra (Hanac Pacha ill. Ukhu Pacha) osztható, ami esetleges etikai disztinkciót tételez fel jók és rosszak között. Jó és rossz azonban adott etikai normákhoz kapcsolódó szubjektív viszonyt jelent, márpedig viszonyulásról — hegeli értelemben használva a kategóriát — az inka birodalomban nem beszélhetünk, sőt a szó szoros értelmében vett etikáról sem, hanem sokkal inkább a „moralitás államosításáról” — a hegeli Történetfilozófia egy kategóriáját kölcsönvéve. Azt, hogy valaki halála után „felső” vagy „alsó” világba kerül, nem etikai kategóriák — pl. erény — hanem a társadalmi hierarchiában elfoglalt hely határozza meg,⁶⁷ hanem ez szintén a változatlanság túlvilági transzponálását tételezi fel.

Az inka birodalom vallásainak e rövid és esetenként szükségképpen deskriptív jellegű áttekintése után részbefejezésként azt a megállapítást tehetjük, hogy ez a vallásrendszer több fejlődési szakaszt magába foglaló volta ellenére végső fokon koherens egésznek alkot.

Ha megkíséreljük elméletileg összegezni az eddig elmondottakat, abból a már többször említett, valóságos, lényegi összefüggéseket tükröző elméleti előfelvetésből kell kiindulnunk, mely szerint az inka birodalom az „ázsiai termelési mód”-ra épülő civilizációk egyik, az óvilági kultúráknál primitívebb szinten megrekedt alesetének tekinthető. Mint ismeretes, az ókori keleti kultúrák egyik leglényegesebb vonása a természetadta közösségi előfeltételek uralma alóli egyéni önállóság hiánya, mely összefüggések nagyrészt még csak spekulatív megragadása Hegel, tudományos egzaktussággal történő kifejtése pedig Marx érdeme. Az antikvitás kialakulásának világtörténelmi jelentősége ebben a vonatkozásban épp az, hogy a természetiség uralma alóli függetlenedés a természetadta közösségi keretek felbomlásához és bár végső fokon a poliszközösség viszonyai által meg-

határozott, ám egyben önmagára is utalt egyéniség létrejöttéhez vezetett, ami szemléletesen jut kifejezésre a hésziodoszi verssorban:

„dolgozzál, s jobban kedvelnek az istenek akkor”.⁶⁸

A valóságos társadalmi viszonyokat fantasztikus formában bár, de gondolatilag produkáló vallás vetületében ez oly módon jut kifejezésre, hogy — szemben a keleti világvallások természetadta jellegével — az antikvitásban a személyiség kialakulási folyamatát a szó *klasszikus értelmében vett antropomorf istenalakok* megjelenése kíséri. Ha ebben az összefüggésben vesszük szemügyre az imént csak vázlatosan áttekintett inka vallást, azt állapíthatjuk meg, hogy leglényegesebb, a többi keleti világvallással megegyezést mutató jellemzője egyfelől az egyéni emberi vonásokkal rendelkező istenalakok hiánya. Másfelől, ha a későbbiek folyamán — és erre még visszatérünk — meg is jelennek az antropomorf ábrázolás csirái, ezekre is érvényes az indiai istenalakokra vonatkozó ama hegeli megállapítás, hogy „... belsejük, az igazi szubsztanciális tartalom, természethatalom volt, és az emberi alak antropomorf járulék, külső forma, amely a szemlélet számára emberi módot mutat.”⁶⁹

Ezt az összefüggést annál is inkább hangsúlyozni kell, mert az antropomorf vonások félreismerése és — nézetünk szerint — helytelen interpretálása található pl. Harry Gerol könyvében is, ahol a szerző azt a közismert feuerbach-i tételt emeli ki, hogy az ember saját hasonmására teremtett isteneket.⁷¹ Ez kétségek nélkül tartalmaz igazságmozzanatokat, de kiindulópontja téves, mert az elvont egyediségében rögzített emberből, mint biológiai lényből indul ki, nem pedig a mindig konkrét társadalmi viszonyok között tevékenykedő emberekből, mint társadalmi egyénekből. Marx már „A hegeli jogfilozófia kritikájá”-hoz írt „Bevezetés”-ében lefektette a *történelmi valláskritika* alapjait: „... az ember csinálja a vallást, nem a vallás csinálja az embert. Mégpedig a vallás annak az embernek az öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. De az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Ez ember az *ember világa*, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*. A vallás ennek a világnak általános elmélete... A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényeknek* nincs igazi valósága.”⁷² Ugyanezt a gondolatot fejtegeti — Engelsel közösen — A német ideológiában: „Az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükségszerű párlatai. Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológiai és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát.”⁷³ Úgy hisszük, ezek alapján megállapítható, hogy az inka állam vallásai a felszínen megjelenő sokrétűségük ellenére is azonos alapból, a természetkultusból erednek. Az akár a nemzetiségi keretek között megmaradó, akár az államvallássá emelt természetkultuszok alapját viszont épp a társadalmi értelemben vett természetiség uralma alóli emancipálódás hiánya vagy meginduló, de egyidejűleg stagnálóvá is váló jellege képezi. A természettől való függetlenedés alacsony foka a vallás területén nem a természeti erők uralma alól történő szellemi függetlenség kivívását és az egyéni-emberi természetátalakító tevékenységnek az antropomorf istenalakokba átvitt és egyszersmind anticipált kivetítését, hanem csupán e

természeti erők befolyásolásának birodalmi méretű kultuszát vont, illetve vonhatta maga után. Ennek annyiban van viszonylagosan pozitív tartalma és objektív indokolhatósága, hogy a közösségek munkájának az egész birodalomra kiterjedő megszervezése bizonyos mértékig valóban csökkentette az ember természettől való függésének mértékét. Azonban a felsőbb, irányító közösségek munkaszervező tevékenysége a későbbiek során másodlagossá, sőt végső fokon látszattá degradálódik, immáron nem az egész birodalmat, hanem csak önmagát fenntartó önmozgássá változik, és így a kizsákmányolás pusztá eszközévé és szentesítőjévé lényegül, tehát ellentmondásosan kettős jellegű lesz, mert egyfelől bizonyos fokig előmozdítja, másfelől viszont alacsony színvonalon konzerválja a természetiség uralma alóli emancipálódást. A fejlődés megáll, maga az elért fejlettségi szint pedig az állami kultuszok által közvetített isteni előfeltételként jelenik meg. Így az a felemás állapot alakul ki, hogy egyrészt az indián civilizációk létrejötte ellenére lényegileg fennmarad a természet ember feletti uralma, másrészt a függetlenedés elért szintje, tehát a sajátosan társadalmi közegben megnyilvánuló emberi tevékenység elvont birodalmi keretek között valósul meg és a kizsákmányolás itt kialakult, sajátos, szűkségképpen despotikus formáinak megjelenésével statikussá merevedik. E két részösszetevő egyidejű, egymást erősítő és egymást feltételező hatása következtében hiányzik, vagy csak az előbbi hegeli észrevétel értelmében létezik az antropomorf jelleg az inka vallásban, ami már az egyik spanyol krónikásnak, Bernabé Cobonak is feltűnt: „A bálványok e nagy változatosságában felfigyeltem egy különös dologra, és ez az, hogy azok, amelyek állatokat és növényeket ábrázoltak, általában igen jól kidolgozottak . . . , ám az emberalakúak rendszerint rútak és formátlanok voltak.”⁷⁶

Végezetül a Teremtővel, Viracocha istennel kapcsolatosan néhány olyan összefüggés vizsgálatára térnénk ki, melyek alapján talán jogosultnak tűnne a természetkultuszok különböző szintjein túlmutató vallástípus nyomairól beszélni. Az itt felmerülő két lényeges kérdés egyike az antropomorf megjelenítés problematikáját érinti. Egy több spanyol krónikákban fennmaradt mítosz szerint Inca Yupanquinak az inka birodalom egész jövőjét eldöntő csata előtti éjjel álmában megjelent Viracocha isten. A következő napi győzelem után az inka megparancsolta, hogy a Naptemplomban állítsák fel Viracocha szobrát úgy, ahogy álmában neki megjelent. Itt jelentkezik az a világtörténelmi érvényességű, szimbolikus jelentésű mozzanat, ami már Hegel Történetfilozófiájában is fellelhető midőn az emberiség történelmét az egyén élettörténetével veti egybe és az ókori keleti kultúrákat az emberiség gyermekkorával hasonlítja össze. Juan de Betanzos szerint⁷⁷ ugyanis Inca Yupanqui az egybegyűlt szobrászoknak semmiféle útbaigazítást nem tudott adni Viracocha alakjáról, csupán azt, hogy gyermeknagyságú volt. A művészek ezért egy minden egyedi vonást nélkülöző kisgyermek aranyszobrát készítettek el, ami magán e tényen messze túlmenő szimbolikus jelentéssel bír: nevezetesen a művészet területén ragadja meg az emberiség gyermekkorát keleti, óvilági testvéreirez hasonló módon élő indián civilizációk istenfogalmának leglényegét; (e fenti példát sokkal inkább szimbolikus jelentéstartalma, mintsem történetileg egyedülálló volta miatt említettük. Ugyanis több spanyol krónikás utal arra a régészeti kutatások által is igazolt tényre, hogy az indiánok Viracocha istenről öt szakállas férfinak ábrázoló szobrokat is készítettek.

Am úgy hisszük, ezek a szobrok a realiztikus emberábrázolás ellenére sem tekinthetők antropomorf alkotásoknak. E szobrok vizsgálata alapján felvethető lenne a *realista és antropomorf emberábrázolás viszonyainak* a kérdése is, mivel nézetünk szerint itt két, bár egymással rokon és bizonyos határok között egymásba átmenő, de végső fokon nem azonos kategóriákról van szó. Azonban a köztük fennálló bonyolult kapcsolat beható, esztétikai szempontokat is figyelembe vevő vizsgálata messze meghaladná e tanulmány kereteit.)

A másik, szintén Viracocha alakjával összefüggő kérdés a monoteizmus egyes elemeinek az inka vallásban történő esetleges megjelenésével kapcsolatos. Már említettük, hogy Inca Yupanqui előtérbe helyezte Viracocha kultuszát, csakhogy nem elsősorban Teremtőként, hanem inkább Legfelsőbb Lényként, aki láthatatlannak maradva irányítja a világot, köztük magát a napot is. Úgy tűnik tehát, hogy ebben az esetben egy, a közvetlen természetkultuszokon túlmenő elvont istenfogalom kiépítésének határozott jeleivel találkozhatunk. Azonban ez a kétségkívül absztraktabb istenfogalom legalább annyira a természetvalláson belül marad, mint amennyire túllép rajta, amit Cieza de León alábbi észrevétele is mutat: „... az ég nagyságát, a nap, a hold és más csodák mozgását szemlélve felteszik, hogy e dolgoknak Teremtője van, noha az ördögtől elvakítottan és megtévesztetten azt hiszik, hogy ugyanaz a démon mindenben jelen van...”⁷⁶ Azt tapasztalhatjuk tehát, hogy egyfelől az elvont isten közvetlenül megmutatkozik a legkülönbözőbb természeti tárgyakban, vagyis az elvont szellemi Egy megjelenése esetén feloldódik a természeti Sokban. Másfelől, ha Viracocha nem jelenik meg az emberek előtt, végtelenül elvont és megragadhatatlan istenné változik, és végső fokon — visszájára fordított természetkultuszként — semmivé foszlik, amit jól kifejez az alábbi fennmaradt Viracocha-himnusz:

„Ó Viracocha, mindenség Ura,
Akár férfi vagy, akár nő,
Újjáteremtés Ura,
Bármi vagy is,
Ó isteni Úr, merre vagy?
Talán fenn vagy, talán lenn,
Vagy talán mindenütt, ragyogó trónoddal és
jogaroddal,
Ó, hallgass meg engem!”⁷⁷

Láthatjuk, hogy még a birodalomfejlődés későbbi szakaszán előbukkanó istenképek is — a korábbi kultuszokhoz képest fejlettebb jellegük ellenére — a természetvallás keretein belül maradnak, végső soron azért, mert a társadalmi fejlettség adott fokán ill. foka nem tette és nem tehetette lehetővé magasabb szintű, a természetkultuszokon túllépő istenfogalmak kialakulását. Ez az állapot maradt fenn egészen 1532-ig, a spanyol hódításig, azonban a keresztény vallás elterjedése, a tovább fennmaradó primitív indián kultuszokkal való egymás mellett létezésének vizsgálata már nem e tanulmány feladata.

JEGYZETEK

1. Itt főleg Tőkei Ferenc munkásságára gondolunk. Idevonatkozó művei: Az „ázsiai termelési mód” kérdéseiről. Kossuth, 1965. A társadalmi formák elméletéhez. Kossuth, 1966. Antikvitás és feudalizmus. Kossuth, 1969.

2. Lukács József: Istenek útjai. Kossuth, 1973.

3. Ake Wedin: El concepto de lo incaico y las fuentes. Scandinavian University Books, Uppsala, 1966.

4. Francisco Estebe Barba: Estudio preliminar. Biblioteca de autores españoles, tomo 209. Madrid, 1968.

5. Ezt az összefüggést több szerző is hangsúlyozza: Ágh Attila: Az amerikai prekolumbián civilizációk termelési módja. Világosság, 1971. április. Wittmann Tibor: Latin-Amerika története. Gondolat, 1971. Wittmann Tibor: A latin-amerikai „feudalizmus” kialakulásának vitás kérdései (XVI—XVII. század.) Századok, 1972/6. A nyugat-európai szerzők közül elsősorban A. Métraux művét érdemes kiemelni: The History of the Incas. Pantheon Books, New York: 1969. Köztudott, hogy az ó- és újvilági kultúrák közötti lehetséges kapcsolatról heves viták folynak, mely viták egyik nálunk is jól ismert személyisége a norvég Thor Heyerdahl, aki több munkájában is (pl. A KON-TIKI-től a RA-ig. Gondolat, 1974.) feltételezi az amerikai indián civilizációk ókori keleti eredetét. Tekintettel arra, hogy a viták még korántsem fejeződtek be és végleges megoldás még nem született az ó- és újvilági kultúrák hasonló jellegét — melyről e viták sajnos, szinte kizárólag az elvont egyediségükben rögzített felszíni jegyek egybevetésére korlátozódnak — csak mint tényt említjük, az esetleges közös eredet kérdésének vizsgálatába nem bocsátkozunk.

6. E. P. Lanning: Peru Before the Incas. New Jersey, 1967. VII. fejezet. J. A. Mason: The Ancient Civilizations of Peru. Penguin Books, 1957. I/4. fejezet.

7. V. 9.: Joseph Bram: An Analysis of Inca Militarism, Monographs of the American Ethnological Society. IV. New York, 1941.

8. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. Budapest: 1972, 369. o.

9. Itt jegyezzük meg, hogy Marx ismerte és felhasználta W. H. Prescott: History of the Conquest of Peru (London IV. kiad. 1850) című klasszikusnak számító munkáját. A mű egyébként magyarul is megjelent: W. H. Prescott: Mexikó és Peru meghódítása. Gondolat, 1967.

10. Rafael Karsten: A totalitarian State of the Past. The Civilization of the Inca Empire in Ancient Peru. Helsingfors: 1949. 158. o.

11. W. Krickeberg—H. Trumborn—W. Müller—O. Zerries: Precolumbian American Religions. Weidenfeld and Nicolson. London: 1971. 120. és 128. o.

12. Altiplano: Az Andok legnagyobb kiterjedésű, a Titicaca-tavat magába záró, 3900 m magasságban húzódó fennsíkja.

13. Krickeberg—Trumborn—Müller—Zerries: Id. mű 120. o.

14. Pedro de Cieza de León: Segunda de la crónica del Peru... Biblioteca Hispano-Ultramarina, tomo V. Madrid, 1880. XX. fejezet.

15. Karsten: Id. mű, 174. o.

16. Juan Polo de Ondegardo: Of the Lineage of the Yncas, and how they Extended their Conquests. Közli: Clement R. Markham: Narrative of the Rites and Laws of the Incas, London: 1873. 153. o.

17. Egy hegeli megfogalmazással élve ez az időszak a „történelem nélküli történelem” állapotaként határozható meg.

18. Juan Polo de Ondegardo: Id. mű: 152. o.
19. MEM 46/I. 370. o.
20. Cristobal de Molina del Cuzco: Relacion de las fábulas y ritos de los Incas... Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomo I, Lima, 1916. 103. o.
21. „...arany volt az a varázsszó, amely a spanyolokat az Atlanti-óceánon át Amerikába hajtotta; arany volt az első dolog, mi iránt a fehér ember érdeklődött, amint újonnan felfedezett partra lépett.” (Engels: A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről. MEM/21. 175. o.
22. Francisco de Jerez: Verdadera relacion de la Conquista del Peru y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla... Biblioteca de autores espanoles, tomo 26, Madrid, 1947.
23. Pedro Sancho: Relacion de la conquista del Peru, Madrid, 1962.
24. Antonio de Herrera: Historia general de los Hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del Mar Oceano. Decada Quinta, Madrid, 1728. 91. o.
25. Pablo Joseph de Arriaga: The Extirpation of Idolatry in Peru. Lexington, University of Kentucky Press, 1968. 25. o. (A könyv először 1621-ben jelent meg Limában.)
26. Uo. 29. o.
27. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 119. o.
28. A. Posnansky: Tiahuanacu — the Cradle of American Man. New York, 1946.
29. Miguel de Estebe: La relacion del viaje que hizo el señor capitan Hernando Pizarro... Biblioteca de autores espanoles, tomo 26, 339—340. o. Madrid, 1947.
30. Cieza de León: Id. mű: XXV. fejezet.
31. Uo. LIX. fejezet.
32. Francisco de Avila: Dioses y hombres de Huarochiri. Lima 1966, 95., 105. old.
33. Cieza de León: Id. mű: XX. fejezet.
34. Juan Polo de Ondegardo: Supersticiones de los indios... Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomos III—IV. Lima, 1916—1917, 205. o.
35. Idézi: Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 136. o.
36. Juan Polo de Ondegardo: Relacion de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomos III—IV. Lima, 1916—1917, 59. o.
37. Juan Polo de Ondegardo: Of the Lineage of the Yncas... 158. o.
38. Pachayachachic: Viracocha isten egyik jelzője.
39. Uo. 155. o.
40. Ismeretlen szerző: Relacion de las costumbres antiguas de los naturales del Peru. Kiadta: Marcos Jiménez de la Espada: Tres relaciones de antigüedades peruanas, Madrid, 1879. 182. oldal.
41. Rendkívül jellemző, amit Cieza de León a raktárak kapcsán megfigyelt: (Pedro de Cieza de León: La crónica del Peru. Biblioteca de autores espanoles, tomo XXVI, Madrid, 1947, 389. o.) Leírása alapján kiderül, hogy a raktárak mellett helyezkedtek el ama két hatalom épületei, melyek — mint már hangsúlyoztuk — lényegileg összetartották a birodalmat: a naptemplomok és a katonai garnizonok.
42. Antonio Vázquez de Espinosa: Compendium and Description of the West Indies. Smithsonian Miscellaneous Collections, Volume 102. Washington, 1942. 560. o.
43. Cieza de León: Segunda de la crónica del Peru... XXVII. fejezet.
44. Antonio de la Calancha: Cronica moralizada del orden de S. Augustin en el Peru. Barcelona, 1638. 366. o.
45. Polo de Ondegardo mintegy 340-et számolt össze. Relacion de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos (zeques que salian del Cuzco. Coleccion de libros y documentos referentes a la historia del Peru, tomo IV. Lima, 1917.
46. Karsten: id. mű. 182. o.
47. Ismeretlen szerző: Id. mű 150., 162—163. oldal.
48. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 135. o.
49. Polo de Ondegardo: Relacion de los Fundamentos... 115. o.
50. Polo de Ondegardo: Los errores y supersticiones... 29. o.
51. Jellemző, hogy amíg a tartományok naptemplomába az azon a vidéken született lányok kerültek, addig a cuzcoi Curicanchába az egész országból küldtek hajadonokat, épp a birodalom szimbolikus megerősítése végett.
52. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 136. o.

53. Arriaga: Id. mű 67. o.
54. Polo de Ondegardo: Of the Lineage of the Yncas... 164—165. o.
55. Uo. 163. o.
56. Több krónikás szerint Capac Raymit Karácsonnyal, Inti Raymit pedig Úr-napjával azonosították.
57. A Vilahoma tkp. a villac uma más írásmódja.
58. Ismeretlen szerző: Id. mű 157. o.
59. Polo de Ondegardo: Los errores y supersticiones... 13. o.
60. Ismeretlen szerző: id. mű uo.
61. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű 141. o.
62. Cristobal de Molina: Id. mű: 22—23. o.
63. Lanning: Id. mű: VIII. fejezet. Julio C. Tello, a nagy perui régész 1929-ben
- 429 múmiát talált egy tengerparti lelőhelyen.
64. Cieza de León: La crónica del Peru...
65. Arriaga: Id. mű: 64. o.
66. Uo.
67. Krickeberg—Trimborn—Müller—Zerries: Id. mű: 131. o.
68. Hésziodosz: Munkák és napok. Magyar Helikon, 1974. 50. o.
69. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Budapest: 1966, 455. o.
70. Harry Gerol: Inkák tündöklése és bukása. Gondolat, 1965.
71. Id. mű: 182. o.
72. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés MEM/1. 378. o.
73. Marx—Engels: A német ideológia. MEM/3. 25. o.
74. Bernabé Cobo: Historia del Nuevo Mundo. Sevilla: 1892. tomo III. 346. o.
75. Juan de Betanzos: Suma y narracion de los incas...
76. Cieza de León: La crónica del Peru... 394. o.
77. Idézi: Rafael Karsten: id. mű 166. o.

Деже Чейтеу

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИИ ИМПЕРИИ ИНКОВ В ЗЕРКАЛЕ МАРКСИСТСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕННОЙ ФОРМАЦИИ

Типология религии является одной из областей новых исследований, исходящих из достижений изучения теории общественных формаций. Типология религии исследует связь основных общественных формаций и основывающихся на них религиозных систем, главным образом предшествующих капитализму. В работе дается краткий обзор различных индейских культов и религий, существовавших в империи инков в XIII—XIV вв. Одним из исходных моментов работы является уже упомянутое нами теоретическое предположение, а другим — использование в качестве источников преимущественно испанской хроники XVI—XVII вв.

Dékány András

A LÉT MISZTÉRIUMA MINT GABRIEL MARCEL VALLÁSOS EGZISZTENCIALISTA ONTOLÓGIÁJÁNAK KÖZPONTI KATEGÓRIÁJA

Gabriel Marcel, a legjelentősebb francia vallásos egzisztencialista gondolkodó filozófiája, mint a szovjet szerzők által írt Filozófiatörténet megállapítja „az első világháború alatt alakult ki annak az értékválságnak a hatására, amely oly súlyos csapást mért a polgári-liberális illúziókra nemcsak Németországban, hanem a többi tőkés országban is. A szellemi tartás általános megrendülése a keresztény vallásra is hatással volt, egyféle vallási válságot robbantott ki, s ezt kísérelte meg a katolicizmus keretein belül megoldani Marcel filozófiája”.¹ Ugyanakkor Franciaországban Gabriel Marcel az első, akinek filozófiáját egzisztencializmusnak nevezhetjük. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a francia egzisztencializmus — legalábbis első képviselőinél: Marcel mellett N. Bergyajevnél és L. Sesztovnál — először vallásos színezetben jelentkezik. Csakhogy amíg a két utóbbi fehérorosz emigránsnál a vallásosság a miszticizmus irányába fejlődik tovább, addig Marcel esetében — mint Tordai Zádor megállapítja: — „a vallási kapcsolódás már egy konkrét egyházhoz vezet és az egyháznak az elfogadását eredményezi”.²

Ma még nem mondhatjuk el, hogy Gabriel Marcel helye és szerepe a francia egzisztencializmusban minden vonatkozásban egyértelműen tisztázott lenne. Ez a tény azonban nemcsak azzal hozható összefüggésbe, hogy Marcel is, az első világháború nyomán kibontakozott általános társadalmi válságot filozófiailag tükröző első egzisztencialista gondolkodókhöz hasonlóan — akiknek tehát a tevékenysége a két világháború közötti időszakra esik —, sokkal kisebb befolyást gyakorolt fellépése pillanatában a kortárs polgári filozófia alakulására, mint azok a gondolkodók, akik századunk negyvenes-ötvenes éveiben az egzisztencializmus divatját ténylegesen is megteremtették. Nem utolsó sorban arról van itt szó, hogy mind ez ideig még nem mérték fel kellőképpen, hogy mennyiben tartozik Marcel munkássága a francia és az európai vallásos (közelebbről: katolikus) gondolkodás történetéhez, s mennyiben tekinthető az egzisztencializmus előkészítőjének, illetve első jelentős képviselőjének Franciaországban. Annyi azonban bizonyos, hogy filozófiája — ontológiai vonatkozásban — mind kiindulópontját, mind a lét lényegének értelmezését és megismerésének módszerét, különösen pedig e lét kategoriális szerkezetére vonatkozó megállapításait tekintve, szorosan kapcsolódik az egzisztencialista lételméleti felfogásokhoz.

Gabriel Marcel életéről aligha tudnánk többet és lényegesebbet elmondani, mint amit ő maga mond róla a tanítványai és tisztelői által összeállított *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* című könyvhöz írott

utószavában (*Regard en arrière*).³ Ennek alapján tudjuk meg, hogy 1889. december 7-én született Párizsban és hogy négyéves volt, amikor édesanyját elvesztette, a továbbiakban nagynénje nevelte, aki később édesapja második felesége lett. Marcel nagypolgári családban nőtt fel, apja államtanácsos, majd stockholmi francia nagykövet volt; később a Szépművészeti Múzeum igazgatójává nevezték ki. Marcel már fiatal korában rendkívül széles műveltségre tett szert, mind irodalmi és művészeti, mind pedig filozófiai vonatkozásban. Tanulmányait a Carnot líceumban majd a Sorbonne-on folytatta, és húszéves volt, amikor sikeres filozófiai agrégation-vizsgát tett. Filozófiatanári működése megszakításokkal teli: 1911–12-ben Vendôme-ben tanít, de utána egy év pihenő következik (az agrégation-vizsgára való megfeszített készülés miatt) Svájcban és a tengerparton: ekkor kezdi megsejteni saját filozófiájának alapvető vonásait. Az első világháború alatt, minthogy egészségi állapota nem teszi számára lehetővé az aktív katonai szolgálatot, a Vöröskereszt egyik hivatalában dolgozik, amelyik felvilágosítással szolgál a háborúban eltűntekről a hozzátartozóknak. Ugyanakkor Párizsban tanít, a Condorcet gimnáziumban. 1919–22-ben Sens-ban találjuk, majd a második világháború első éveiben a mozgósított, vagy bebörtönzött tanárokat helyettesíti, előbb 1939–40-ben Párizsban, a Nagy Lajosról elnevezett gimnáziumban, majd 1941-ben a „déli zóna”-ban, Montpellier-ben. A közbeeső időben két párizsi kiadónál is lektor, ahol jelentős külföldi szépirodalmi sorozatokat szerkeszt; fennmaradó idejét pedig a kritikának, a színháznak és a tudományos kutatásnak szenteli.⁴ Marcel rendkívül szeretett utazni, nemcsak Európában járt, hanem mindkét amerikai földrészen is, ahol rendszerint előadókörutakon vett részt (ezeknek anyagát külön könyvekben is kiadta). A személyes találkozásokon kívül — saját filozófiai fejlődése szempontjából — éppen ezeket az utazásokat becsülte a legtöbbre. 1973-ban halt meg Párizsban.

Életművéből kétségtelenül filozófiája a legmaradandóbb; noha ismeretes, hogy Marcel jelentős drámaíró is volt (több mint húsz drámát írt), sőt a zene, a zeneszerzés (improvizáció) is jelentékeny részét alkotta tevékenységének. 1951-ben Gabriel Marcel a *Le Mystère de l'Être* című két-kötetes munkájában átfogó, reprezentatív képet kívánt nyújtani filozófiájáról, amelynek alapjait azonban már korábban írt műveiben részletesen kifejtette. Marcel első jelentős filozófiai műve az 1927-ben megjelent *Journal métaphysique* (Metafizikai napló) első része, amelynek első fele 1914. január 1-től 1914. május 8-ig, a második fele 1915. szeptember 15-től 1923. május 24-ig tartalmazza Marcel filozófiai feljegyzéseit. Bizonyos mértékig egyetérthetünk Étienne Gilson-nal abban, hogy Marcel „összes későbbi írása egy bizonyos értelemben nem egyéb, mint ugyan-ezen napló további töredéke”.⁵ 1935-ben látott napvilágot Marcel egyik legjobban sikerült filozófiai műve *Être et Avoir* (Lét és bírás) címmel, amely tovább folytatja a „metafizikai naplót” (1928. nov. 10.—1933. okt. 30.), s még további négy cikket tartalmaz. Nagyrészt az *Être et Avoir* témaköréhez kapcsolódik az elmélyült tanulmányok sorozatát magában foglaló *Du Refus à l'Invocation* (A visszautasítástól az invokációig, Gallimard, 1940.) c. kötet. Gabriel Marcel további filozófiai publikációi többnyire az időközben rendszerint valamilyen alkalomból írott cikkek illetve megtartott előadások szövegét tartalmazza, mint pl. a *Homo Viator*

(Aubier 1945.) a *Les Hommes contre l'Humain* (Az emberek az „emberi ellen”, La Colombe 1951.), a *Le Déclin de la Sagesse* (A bölcsesség hanyatlása, Plon, 1954.), a *L'Homme problématique* (A problematikus ember, Aubier 1955.) című kötetek. A *Présence et Immortalité* (Jelenlét és halhatatlanság, Flammarion 1959.) című könyvben ezenkívül megtaláljuk a „metafizikai napló” további folytatását is; míg Marcel utolsó jelentősebb műve, a *La Dignité Humaine* (Az emberi méltóság, Aubier 1964.) azokat az előadásokat tartalmazza, melyeket 1961-ben a Harvard-i egyetemen tartott.

Jelen alkalommal természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy Marcel műveinek elemzésén keresztül — akárcsak vázlatos — áttekintést is nyújtsunk filozófiája egészéről; a magunk elé tűzött feladatnak megfelelően inkább arra törekszünk majd, hogy kiemelve a legfontosabb kategóriát és ennek néhány további alapvető kategóriához való viszonyát elemezve, bepillantást engedjünk a marceli ontológia legáltalánosabb szerkezetébe. Vizsgálataink során abból indulunk ki, hogy Marcel filozófiai kutatásainak középpontjában „az emberi tapasztalat” — a „vissza kell adni az emberi tapasztalatnak az ontológiai súlyát” program jegyében történő — elemzése áll. Filozófiájának „empirikus” jellege így mindennek előtt abban fejeződik ki, hogy nem kíván eltávolodni a „konkrét” emberi tapasztalattól, hanem ennek teljes mélységében és gazdagságában történő feltárásával akar a létnek mint létnek a felfogásához eljutni. Marcel tehát óvakodik az absztrakciótól és elutasít mindenféle gondolati rendszert, mert eszerint a kutatónak Isten abszolút állásponjtjára kellene helyezkednie, ahonnan az univerzumot a maga totalitásában vehetné szemügyre, holott a valóságban „a világot részlegesen és megközelítő jelleggel ismerjük meg”.⁶ Kiindulópontja, a „kétségbevonhatatlan létező”; maga az egyéni élet, a véges időbeliségében. Ha meg akarjuk érteni ezt a filozófiát, rögtön a központi kategóriáját kell közelebről szemügyre vennünk: a létnek (persze csakis az emberi s nem az általában vett, pl. az arisztotelészi létnek) misztériumként történő felfogását. Már itt, a kezdet kezdetén megtaláljuk azt az alapvető különbséget a filozófiai beállítottság és az egyéb, hatékony emberi magatartásformák (pl. a tudomány) között, amely mindvégig döntő szerepet játszik Marcel filozófiájában. Marcel ugyanis az utóbbiak megjelölésére a bírás (avoir) kategóriáját alkalmazza. Értelmezésében a lét être) és a bírás egymást kölcsönösen kizáró, egymásra vissza nem vezethető kategóriák, melyek ugyanakkor egyaránt az ember létmódjára jellemzők. Problémánk szempontjából ez azzal a következménnyel jár, hogy — Marcel szerint — ha valaki enged annak a „csábításnak”, hogy azonosuljon azzal, ami a birtokában van, akkor közben szükségképpen tökéletes tudatlanságban kell maradnia afelől, hogy *ő maga* kicsoda, vagyis meg kell feledkeznie saját kilétéről. Így azután sohasem juthat el ahhoz az igazi metafizikához, amely a létben gyökerező „ontológiai igény”-ből nő ki, s e lét lényegének megragadására törekszik; azaz: a „filozofikus” magatartás nem a „bírás”-hoz tartozik. Ennek a kategóriának — Marcel felfogása alapján — egyáltalában csak a „testek” világában van értelme, tehát ott, ahol az, aki birtokol, teljességgel különbözik attól, amit birtokol. Ámde ugyanakkor az is kétségtelen, hogy szoros kölcsönhatás áll fenn a *qui* és a *quid* között, a bírást nem lehet egyszerűen arra a dologra redukálni, amellyel a *qui* rendelkezhet: „nyilvánvaló —

mondja Marcel —, hogy (a dolgok) olyan hatást tesznek rám, amelyet ez a hozzájuk való kötődés ad nekik és amely vele együtt nő”.⁷ A bírás tendenciájában Marcel az alábbi három mozzanatot különbözteti meg: először azt a törekvést, hogy a tárgyat legyőzzük, pusztán eszközként használjuk fel, másodsorban, hogy szorosan kapcsolódva — kötődve hozzá, alá vessük magunkat a tárgynak, és végül, hogy másokat kizárjunk a birtoklásból, személyes privilégiumnak tekintve azt. Marcel — mint már jeleztük — számos emberi magatartást jellemez a bírás fogalmával, amelyekre itt most nem térhetünk ki, mint pl. a vágyat (amely egyrészt azt a szorongást foglalja magában, hogy elveszítjük azt, ami a birtokunkban van, másrészt pedig azt a kétségbeesést, hogy nem birtokolhatunk mindent), vagy a különböző emberi „technikákat” — értsd: gyakorlati tevékenységformákat —, amelyek a világ, és benne az ember meghódítására, azaz egyszerre a „megszelídítésére” és eszköz-szerepre való korlátozására törekcsenek, és így tovább. Ugyanakkor nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a személyiséget magát alkotó mozzanatok nem lehet a bírással jellemezni; abban az értelemben, hogy nem állíthatjuk például valakiről, hogy *gondolatokkal bír*, mert ez azt jelentené, hogy a szóban forgó ember alávetette magát önmaga egy „elhalt” részének (mint „tárgynak”), s ugyanakkor szembekerült a másik emberrel, hogy megőrizze és érvényre juttassa gondolatait mindennel és mindenki vel szemben. Hasonlóképpen helytelen, ha azt mondjuk: valakinek *hite van*, mert ekkor — implicite — azt állítjuk, hogy a hittel mint valami passzív, tehetetlen dologgal lehetne rendelkezni; ezenfelül személyes privilégiumot csinálunk belőle, ami a jelen esetben olyan privilégiummá válik, amelynek alapján az embereket két nagy csoportra lehet felosztani: hívőkre és hitetlenekre. Ha pedig azt állítjuk, hogy *testtel bírunk*, máris előfeltételezzük azt, hogy mi különbözök vagyunk tőle; ezáltal egyrészt énünk tiszta szellemmé válik, másrészt pedig abban a téves hiszemben vagyunk, hogy testünkkel mint egy eszközzel rendelkezünk: tetszésünk szerint bármikor „használhatjuk” és megszabadulhatunk tőle. Marcel e három példa segítségével azt a tételt kívánja illusztrálni, hogy a személyiség lényegét alkotó mozzanatokra nem érvényes a „bírás”; amennyiben e fogalom használható emberi tevékenységforma jellemzésére, úgy *a dolgok szintjére szállítja le az embert*. Az ember lényegét azonban nem lehet ezen a „dologi szinten” meghatározni, mert a marceli „metafizikában” az ember túlhaladja ezt a szintet; az ember ugyanis nem bírás, hanem lét. E lét lényegét kell előbb meghatároznunk ahhoz, hogy válaszolhassunk arra a kérdésre: mi a lét egyáltalában? Csakhogy — Marcel szerint — súlyos tévedés volna azt gondolni, hogy itt egy megoldható problémával állunk szemben. A lét lényegére vonatkozó kérdés nem egy — tudományos értelemben vett — probléma, amelyet alkalmas „technika” segítségével eredményesen meg tudunk válaszolni. A lét: *misztérium*.

Hogy megértsük Marcel fenti alapvető állításának teljes jelentőségét, előbb — nagyon röviden — ismertetnünk kell a misztériumnak a problémától való megkülönböztetésére vonatkozó gondolatmenetét. A probléma, egészen általánosan tekintve, az alábbi fontos sajátosságokkal rendelkezik: először is objektív, tehát teljes egészében előttem van: másodsorban, minthogy a probléma mindig egy — a megoldáshoz szükséges — technika körébe tartozik, a probléma és a technika korrelatív fogalmak. Végezetül

a probléma személytelen, olyan értelemben, hogy bárki megoldhatja, ha megtalálja a helyes módszert. A misztériumot ezzel szemben pontosan e három tulajdonság ellenkezője jellemzi: bár Marcel — az irracionalizmus vádját elkerülendő — azt állítja, hogy a misztérium nem azonos a megismerhetetlennel. Felfogása szerint éppen ellenkezőleg, a megismerhetetlen a problematikus határát jelenti; de a fogalom mint ilyen, ellentmondásos, mert *elvileg* megoldhatatlan probléma nem létezik. Ezek után lássuk Marcel hovatovább „klasszikussá” vált meghatározását a misztériumról: „A misztérium olyan probléma, amely jogtalanul bitorolja saját tényadottságát, elárastja őket, s ezáltal haladja meg önmagát, mint pusztá problémát.”⁸ Minthogy e definíció első olvasásra nem látszik valami világosnak, ezért részletesebben is ki kell térnünk rá, de talán kitűnik belőle, hogy a misztérium egészen más szférához tartozik, mint a probléma; Marcel szavaival: transzcendens síkon helyezkedik el, s ezért metaproblematikusnak nevezhetjük. A talán legfontosabb különbséget misztérium és probléma között Marcel a következőképpen fogalmazza meg: „A misztérium olyan dolog, amelyben érdekelve vagyok, s hozzátenném: amelyben nem részlegesen, énemnek egy meghatározott, sajátos aspektusa révén vagyok érdekelt, hanem ellenkezőleg, teljes valómban, amint olyan egységet valósítok meg, amely per definitionem sohasem ragadhatja meg önmagát s csak az alkotás és hit tárgya lehet.”⁹ Egy problémával bárhol találkozunk, teljes egészében előttem van, rajtam kívül helyezkedik el, de éppen ezért „körüljárhatom”, visszavezethetem más tényadottságokra stb.; míg a misztérium megszünteti azt a határt, ami a *bennem* és a *rajtam kívül* között húzódik, s amely a probléma területére jellemző. További lényeges különbség, hogy amíg a probléma ahhoz a „technikához” tartozik, amelynek függvényében egyáltalán mint probléma is meghatározódott és racionálisan felfogható, addig a misztérium, lényegénél fogva minden technikán túl helyezkedik el. A misztériumot tehát egészen egyszerűen az jellemzi, hogy teljes énemmel érdekelt vagyok benne; ebből Marcel szerint az következik, hogy a misztériumot nem lehet objektíválni, vagyis sem el nem képzelhetjük, sem pedig nem „oldhatjuk meg”, azaz nem transzponálható a ráció szférájába.

Amint Marcel gondolatmenetének rövidre fogott ismertetéséből látjuk: a probléma objektív, személytelen, megoldható (megfelelő technika, módszer alkalmazásával), a misztérium viszont éppen ellenkezőleg: (nagyon is) személyes, nem rajtam kívül van (tehát nem objektív) és nem objektíválható (azaz semmiképpen sem oldható meg). Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a probléma és a misztérium között nincsen semmiféle összefüggés. Mindig fennáll a lehetősége annak, hogy a misztérium problémává degradálódjon; csak hogy ez, Marcel koncepciója szerint, alapvetően hibás eljárás, amely az értelem hamisítatlan korrupciójára és a technika előtti elvtelen behódolására vall. És itt megint előtérbe kerül a filozófikus magatartás tudományos eljárásoktól való különbözőségének erőteljes hangsúlyozása. Marcel ugyanis — mint általában a legtöbb egzisztencialista — a filozófia (az ő szóhasználatában: metafizika) feladatát a következőkben jelöli ki: először is el kell ismerni a misztérium létezését, el kell fogadni azt a tényt, hogy — a tudományosan megoldható problémák mellett — misztériumok is vannak; másodsorban, a felismert misztériumot bizonyos konkrét tapasztalatok segítségével —

nem pedig logikai eljárások igénybevételével — lehet csak megközelíteni. És végül — filozófiáról lévén szó — nem maradhatnak el a gondolati eljárások sem, csakhogy a misztériumra nem absztrakt módon, hanem az „áhitat” révén kell reflektálni. Ennek megfelelően Marcel értelmezésében a metafizika paradox módon nem egyéb, mint misztériumra irányuló reflexió.

Tulajdonképpen a metafizika mibenlétének ilyenén módon történő meghatározása alapján jut Marcel arra a következtetésre, hogy a klaszikus filozófia által hagyományosan vizsgált problémák lényegüket tekintve misztériumok. Persze e történeti visszatekintés mindenekelőtt a misztériumnak nyilvánított szubjektum-objektum egységének visszaállítását célozza; vagyis annak hangsúlyozását, hogy nincsenek a szubjektumtól függetlenül létező létkategóriák. Hogy erre is lássunk példát: amikor a rosszat problémaként kezelik — mondja Marcel —, akkor úgy tekintik, mint a világ gépezetében bekövetkezett — tartósabb vagy ideiglenes — meghibásodást. Ezenközben az embert pártatlan, magához a világhoz képest külsődleges megfigyelőként tételezik; holott a rosszat mint olyat, az ember sohasem veheti szemügyre objektíven, hanem csak annyiban, amennyiben szenved tőle, tehát amennyiben bennefoglalódik, érdekelt benne. Hasonlóképpen misztérium a szabadság is, amely ott rejtőzik az elérésére irányuló gondolat mélyén. A megismerés és a szeretet esetében éppúgy nem lehet elvonatkoztatni attól a tényről, hogy én vagyok az, aki megismer és aki szeret. Misztérium a magát az embert alkotó test és a lélek egysége is, mert képtelenség anélkül elgondolni az emberiséget, hogy saját magamat is bele ne értsem. De mégis, mindezek a misztériumok, Marcel filozófiájának lényeges beállítottsága szerint, nem egyebek, mint az alapvető misztériumnak, a lét misztériumának csak különböző aspektusai.

Egy kis kitérő után így jutunk vissza ahhoz a kiinduló kérdéshez, hogy: mi a lét?; — amelyre eddig e lét lényegének meghatározása útján kerestük a választ. Most már jobban sejtjük: e válasz csakis szubjektív értelmű lehet. Ez közvetlenül abban jut kifejezésre, hogy Marcel koncepciója szerint a lét létezését nem lehet tudományos eszközökkel bizonyítani, mégpedig annál az oknál fogva, hogy az a kérdés: *van-e lét?*, tökéletesen értelmetlen. A létnek nincsen szüksége „bizonyítékokra”: a lét csak közvetlenül élhető át, s mindaz, amit a későbbiekben mondunk vagy gondolunk róla, ebben az elsődleges tapasztalatban gyökerezik. Az egyetlen „tudományos” kérdés tehát Marcel szerint, amely a léttel kapcsolatban számbajöhet, nem a lét létére vonatkozik, hanem arra, hogy *mi* a lét? Az eddig mondottak alapján erre a kérdésre Marcel válasza a következő: a lét semmiképpen sem lehet „probléma” az ember számára; ugyanis nem lehet egy előttem fekvő tárgy, hiszen *én magam is lét* vagyok, állandóan részt veszek a létben, tehát saját magamat is belefoglalom a kérdésbe, amikor a létről kérdezek. Innen ered Marcelnak az az alapvető ontológiai meggyőződése, hogy teljességgel lehetetlen — akár elméletben, akár gyakorlatban — elválasztani azt a kérdést, hogy mi a lét? attól a kérdéstől, hogy *ki vagyok én?*, én, aki a létről kérdezek. Hamarosan látni fogjuk, hogy Marcel számára az utóbbi kérdés lesz a döntő, mert az én részvétele a létben az elsődleges — mind ontológiai, mind módszertani szempontból —; s így ez a szükségyszerű kiindulópontja és alapja is egy-

ben minden létre vonatkozó vizsgálatnak. A „participáció” nélkül (amely megalapozza a létemet és egyben én-né is tesz engem) lehetetlen tehát a lét megértése. Mielőtt közelebbről is szemügyre vennénk az én létevel kapcsolatos problémák szerves összefüggését a „lét misztériumával”, szükségesnek látszik röviden összefoglalnunk a marceli ontológia most vázolt általános vonásait. Elsőnek azt állapíthatjuk meg, hogy a lét elválaszthatatlanul a pillanatnyi szubjektivitáshoz kötődik, de ugyanakkor nem (egy elképzelhető vagy „kimutatható” — tehát a szubjektummal mindenképpen szembenálló) tárgy, hanem olyan misztérium, amelyet csak „megszenvadni” lehet. Eszerint a létet nem lehet tudományos egzaktussággal definiálni, „tulajdonságait” hasonló pontossággal számbavenni; hanem — mint láttuk — csakis felismerni, és bizonyos konkrét tapasztalatok segítségével megközelíteni lehet.

A lét marceli koncepciójának e — fölöttébb vázlatos — áttekintése után tűnnek szemünkbe a legnyilvánvalóbb módon a marceli metafizika azon sajátosságai, amelyek a leghatározottabban fejezik ki Marcel egész filozófiai beállítottságának nyílt tudományellenességét. Ugyanis egészen kézenfekvő, hogy ha a lét misztérium, akkor a megismerésére irányuló metafizika szigorúan elválasztandó mindenféle társadalmi-emberi gyakorlati tevékenységtől és tudománytól (mindkettőben a — visszatükrözés szempontjából — a dezantropomorfizáló elv a hatékony). A metafizika nem old meg egyetlen, a tudomány számára problémaként jelentkező kérdést sem, azonkívül egyetlen állítását sem *bizonyítja*, nem törekszik tehát semmiféle *objektivitásra*. Ezzel egyidőben a Marcel intenciói szerinti metafizika nem tekinti alapvető feladatának egy gondolati rendszer kiépítését, mégpedig két oknál fogva sem, először, mert egy ilyen rendszer feltétlenül fogalmakból épülne fel, de a lét — amely mindig konkrét — nem ábrázolható általánosításokra törekvő, absztrakt fogalmakkal; másodszor, egy gondolati konstrukció eredményeként létrejött spekulatív rendszer ráadásul még azzal az igénnyel is lépne föl, hogy tökéletesen kimerítette mindazt, amit tárgyról az emberi elme egyáltalán megérthet, ámde — Marcel felfogása szerint — a lét (s következésképpen megértése is), kimeríthetetlen. Harmadsorban — s talán ez az egyik legfontosabb konklúzió, így nincs is benne fejlődés. Fejlődésről, marceli értelemben, csak a problémák megoldásának területén beszélhetünk, a metafizikai gondolkodás fejlődése azonban — szerinte — teljességgel elképzelhetetlen.

Ezek után szinte elkerülhetetlenül merül fel a kérdés: ha a metafizikát a marceli követelmények figyelembevételével művelik, vajon nem lesz-e alacsonyabbrendű a filozófus magatartása a tudósi magatartáshoz képest a valósággal szemben? Félő ugyanis, hogy a filozófia, lemondva az „objektivitásról”, egészen egyszerűen önmagát szünteti meg, s ezzel átadja a helyét bizonyos „szubjektívabbb” műfajoknak, mint a művészet vagy a zene, sőt, hogy szerepét a személyes vallomások, a titkos naplók veszik át. A kérdés annál is inkább indokolt, mivel Marcel maga is igen gyakran zenésznek tartja inkább magát, mint filozófusnak: ugyanakkor az is ismeretes, hogy életművének nagyrésztét színdarabok teszik ki, sőt a legjobban sikerült filozófiai írásai is napló formájában íródtak. Mindez bizonyára nem véletlen. Ennek ellenére a fenti kérdésre Marcel határozottan nem-mel válaszol: a filozófus tevékenysége különbözik a tudósétól, de semmivel sem alacsonyabbrendű annál. Sőt. A filozófia sajátosságát is

meg kívánja őrizni, amikor „egzisztenciális” és konkrét jellege mellett azt a specifikumát emeli ki, hogy: reflexió. Ehhez, kiegészítésképpen, még az is hozzájárul, hogy a filozófia bizonyos sajátosan szellemi adottságok, mint a hűség, a reménykedés és a szeretet (hogy csak a legfontosabbakat említsük) „megvilágítása”, amelyekben az ember egész lénye felolvad, s önmagát, mint a létre kitárulót találja meg. Egyébként itt nyílik a legjobb alkalom a marceli filozófia összevetésére a kierkegaardi bölcselettel: hiszen világosan kitűnik, hogy Marcel „áhitat”-a egészen közeli rokonságban áll Kierkegaard „szubjektív gondolkodásával”. Mindkét esetben ugyanis egy olyan antiracionális, nem-objektív, a legintimebb emberi tapasztalatra vonatkozó reflexív eljárásról van szó, amely „szubjektív”-nek tartja magát abban a hármas értelemben, hogy módszere az ember lényegének tekintett szabadságból ered, hogy állításaival nem kíván meggyőzni senkit, és hogy az egyedüli konkrét létező, az individuum megragadására törekszik. Ugyanakkor azonban legalább ennyire nyilvánvalóak a különbségek is: noha az „áhitat” kifejezést Marcel a keresztény eszmeiség szótárából kölcsönzi, a „szubjektív gondolkodás” pedig inkább a filozófiai nyelvezethez tartozik, mégis, a helyzet valójában a fordítottja a kialakult látszának: a marceli „áhitat” sokkal kevésbé kötődik a keresztény valláshoz mint a Kierkegaard-i „szubjektív gondolkodás”. Kierkegaard tehát lényegileg vallásos gondolkodó, aki filozófiai formában fejti ki nézeteit, míg Marcel elsősorban filozófus, aki a vallásban találja meg eszméi beteljesülését. Ebből következően az „áhitat” nála nem egyéb, mint filozófiai módszer.* Méginkább nyomon követhető Marcel ellenséges magatartása a racionális gondolkodás módszereivel szemben, amikor az én-nek a lét feltárásában játszott szerepét kívánja hangsúlyozni. Felfogása szerint a lét megismeréséhez az út az én beható vizsgálatán keresztül vezet, így a filozófia történetéből elsősorban azokat a felfogásokat kell eltávolítani, amelyek az én-t nem állítják a lét középpontjába. Marcel úgy véli, hogy minden ilyen nézet a kartézianus cogito valamelyik téves interpretációjára vezethető vissza, ezért arra törekszik, hogy a cogito elemzésénél mutatkozó tipikus hibák feltárása alapján különböztesse meg az egyes irányzatokat egymástól. Az egyik téves interpretáció az ún. racionális idealizmusé; ennek a felfogásnak ugyanis az a gyengéje, hogy a „je pense” én-je — soha ki nem küszöbölhető módon — mindig kétértelmű marad. Ennél súlyosabban esik latba azonban Marcelnál, hogy ez az én esetleg azonos az objektív, a tudományos megismerés alanyával. Legfőbb kifogása ugyanis az, hogy ha a „je pense”-t azonosítjuk a személytelen én-nel, más kifejezéseket használva: magával az Ésszel, vagy a Gondolkodással, akkor — mintegy mellékesen megjegyezve: sokkal helyesebb volna ilyenkor a „gondolkodom” helyett azt mondani, hogy „a gondolkodás gondolkodik bennem” —, a valóságos én, amely mindig individuális, megszűnik létezni. A Marcel által fenomenizmusnak nevezett irányzat — amely szerint az én azonos a különböző tudatállapotok összességével — álláspontja is rendkívül ingatag a cogito ontológiai értelmezése tekintetében. Már maga az a kifejezés is, amit a fenomenizmus használ, hogy ti. „csak a saját tudatállapotaimat ismerem meg”, csak abban az

* Vö.: Kierkegaard és Marcel összehasonlítására vonatkozó e megállapítást R. Verneaux: *Histoire de la philosophie contemporaine*, Téquis, Paris 1960.

egyetlen esetben tekinthető értelmes kifejezésnek, amikor ezt a megismerést egy transzcendens megismeréshez viszonyítva képzelem el. A fenomenizmus persze — mondja Marcel —, tagadja egy ilyen transzcendens ismeretnek a létezését, de ekkor képtelen megmagyarázni, hogy miképpen lehet mégis tudomásunk róla. Mindent egybevetve, elképzelhetetlen — Marcel álláspontja szerint —, hogy a valóságos (tehát a létre vonatkozó) megismerés a tudatállapotok zárt, egységes világában szülessék meg. A szubjektivizmus, a harmadik nagy filozófiai irányzat, amely a Descartes-i *cogito*-ból indul ki, az én-t magával a tudattal azonosítja. Egy ilyen én — mondja Marcel az *Etre et Avoir* c. művében — „létezőalatti” (sub-existant), minthogy ellentét a tudat lényegével. A tudat lényege ugyanis abban áll, hogy örökösen eltávolodik önmagától; létezni csak annyiban létezik, amennyiben más mint önmaga. Ámde ekkor, ha az én azonos a tudattal, megszűnne létezni, hiszen „az én csak annyiban létezik, amennyiben önmagát úgy kezeli, mint a másik ember számára létezőt, következésképpen csak annyiban, amennyiben önmaga elől megszökik”.¹⁰

Az én tehát — s itt és ennyiben kapcsolódik a léthez — misztérium, amelyet ugyancsak közvetlen és konkrét tapasztalat révén lehet megközelíteni. Marcel számára az az „ontológiai súlyú”, közvetlen emberi tapasztalat, amely feltárja én-ünket: a kötelezettségvállalás és a hűség. Mindkét fogalmat az *Etre et Avoir*-ban mint az emberi lét alapvető kategóriáit fejti ki. A kötelezettségvállalás lényegét az ígéret aktusának elemzése útján a következőképpen bontja ki: az ígéret látszólag roppant egyszerű, mindenesetre igen gyakori dolog, amelynek során, adott szavammal a saját jövőmet kötelezem el. Csakhogy ezzel egy olyan ellentmondásba kerülök, amelynek mindkét pólusa végzetes a számomra. Az egyik lehetséges esetben ígéretem azt tartalmazza, hogy jelenlegi érzelmeim a jövőben sem fognak megváltozni. Ez azonban azért illúzió, mert a tudat örökös változása révén egészen bizonyos, hogy holnap nem fogok úgy érezni, ahogyan ma éreztem. Az ellentmondás másik pólusáról akkor van szó, amikor az ígéretem azt jelenti, hogy meghatározott cselekedetet fogok a jövőben véghezvinni, annak ellenére, hogy a lehetőségeim időközben megváltoznak. Lényegében itt az őszinteség hiánya merő képmutatáshoz vezet. Marcel tehát felállítja a kötelezettségvállalás antinómiáját, amelyet bizonyos értelemben úgy lehetne jellemezni, mint feloldhatatlan ellentétet a múlt-hoz való hűség és a jövőhöz való ragaszkodás között. És minthogy az emberek többsége számára az őszinteség iránti igény az alapvetőbb, ezért rendszerint az utóbbit, azaz a jövőhöz való hűséget választják; ami persze Marcel szemében egyenértékű azzal, hogy számukra lehetetlen, hogy valaha is kötelezettséget vállaljanak.

E hosszadalmas előkészítés után úgy tűnik, ismét egy feloldhatatlannak látszó ellentmondáshoz értünk. Csakhogy ennek a dilemmának naponta meg kell oldódnia: hiszen senki sem élhet anélkül, hogy kötelezettséget ne vállalna. A probléma ontológiai megoldása magában a létben található; közelebből, a lét itt az én marceli metafizikájába torkollik. A kötelezettségvállalás érthetetlen, sőt mi több, lehetetlen abban az esetben, ha az ént saját tudatállapotainak sorozatával azonosítjuk. Éppen ellenkezőleg, a kötelezettségvállalás aktusa egyben a konkrét, tehát megélt felismerése „egy bizonyos ontológiai állandó”-nak, amit személyiségnek

nevezhetünk. A marceli értelemben vett személyiség nem vezethető vissza pszichikus életének változó jelenségeire — ezen a ponton nagyon közel járunk egy „tipikusan” egzisztencialista ontológiához —, hanem transzcendálja őket, s ezért ez a személyiség *metapszichikai*. Ígéretet tehát csak olyan lény tehet, aki nem azonosítja magát pillanatnyi helyzetével, aki tehát felel önmagáért. Mindebből egyértelműen kitűnik, hogy Marcel számára az elkötelezés aktusa az az alapvető emberi tapasztalat, amelynek közvetlen tanulmányozása alapján felvázolhatja az én — ontológiai kutatások számára központinak ítélt — metafizikájának fő vonásait.

Ezek után tekintsük át röviden, hogy az én-nek — Marcel alapján — milyen lényeges ontológiai tulajdonságai vannak? Az első alapvető dolog: hogy az énnak története van. Ennek a magyarázatát Marcel a következőképpen adja meg: a jövőhöz viszonyítva transzcendens személyes lét nem valami passzív dolog a tudatfolyamat alatt, hanem egy olyan tartalommal rendelkező „permanens”, amelynek a lényegéhez tartozik, hogy története legyen. De: az egyén története nem azonos az életrajzával. Erről a legnyilvánvalóbban úgy győződhetünk meg, ha a saját életünk történetét vizsgáljuk meg. Azonos-e ez — kérdezi Marcel — meghatározott rendben lezajló események sorozatával, amelyek egyébként — objektíve — mindig „helyrehozhatók”? Nos, annak ellenére, hogy mindig tekinthetem magam egy életrajz tárgyának is, „legbelsőbb” tapasztalatom mégis leleplezi minden életrajz közös illúzióját: azzal ugyanis, hogy az életrajz az események vázlatrajzát nyújtja csak, mint absztrakció, engedi kicsúszni a kezéből a minden konkrét egzisztencia alapvető jellemzőjét: a szubjektivitást. Márpedig az én történetem: szubjektív.

A szubjektív történet perspektívájában azután megváltozik a múlt és a jövő értékelése is. A múlt nem lesz többé jóvátehetetlenül, egyszer s mindenkorra rögzített esemény, ami azt jelenti, hogy Marcel számára az ilyen értelemben felfogott múlt nem választható el a jelenben ráirányuló „figyelemtől”. Eszerint nem lehet és nem is kell különbséget tennünk az anyagilag rögzítődött események (múlt) és a „megvilágítás” között, amely egyébként annak megfelelően alakul, hogy milyen centrumból sugárzik ki. Például, az a múlt, amely ellen ma fellázadok, nem azonos azzal, amivé ez a múlt lesz, amikor majd megbékélek vele. Ami pedig a jövőt illeti, az csak olyan mértékben válik elintézettté, az anticipáció által befejezetté, amilyenben a múltunkat materializáljuk. A jövőnek ez a múlttal való elegyítése egyébként a fatalizmushoz vezet. De az ember létének feltételéhez tartozik, hogy minden pillanatban megtagadja ezt a fatalizmust: hiszen mi értelme lenne az emberi létben oly döntő szerepet játszó marceli kötelezettségvállalásnak abban az esetben, ha a jövőnk előrelátható, sőt mi több, predeterminált volna?

Így a kötelezettségvállalás kategóriája ezen a ponton olyan új fogalomhoz vezet el bennünket, amely nemcsak az én most vázolt metafizikájában, hanem az egész egzisztencializmusban — sőt merném állítani: a polgári gondolkodás egész történetében — döntő szerepet játszik: a szabadság fogalmához. Ugyanis Marcelnak az az egyik fő konklúziója, hogy teljes történetünk a jelenben rajzolódik ki, egyenértékű annak megállapításával, hogy szabadok vagyunk. Ennek a szabadságnak a felismerése a kötelezettségvállalás aktusában rejlik — ami újlag aláhúzza e fogalom — már említett — központi jelentőségét az emberi lét marceli ontológiá-

jában. Egy ígéretnek a lényegéhez tartozik, hogy a jövőben bármiféle módon megszeghetik, így aki „elígérkezik”: szabad, és szabadnak is tudja magát.

Ha egy kissé alaposabban megfontoljuk a kötelezettségvállalásról és az én-ről eddig adott marceli elemzéseket, amelyek szükségképpen ide, a szabadság fogalmához vezetnek, akkor rögtön kitűnik, hogy az emberi szabadság a lét misztériumával „azonos értékű” fogalom. Marcel szerint — s persze nem öszerinte először a polgári gondolkodás történetében — a szabadság és az emberi lényeg azonosak, vagy ha úgy tetszik, a kettő egy és ugyanazon dolog: ahogyan a lét nem valami kívülről hozzájáruló adottsága a dolgoknak, hanem maga az alapja a világ tárgyainak, éppen úgy a szabadság sem valamiféle képessége vagy attribútuma személyiségünknek, amely a többi képességünk vagy tulajdonságunk között mintegy ráadásként szerepelne, hanem: a szabadság mi *vagyunk*, amennyiben *alany*-ként fogjuk fel magunkat.

Az ily módon értelmezett emberi szabadság ontológiai kockázata: a belső tagadás lehetősége, vagyis az, hogy bármikor lehetek nem az, mint aki vagyok; azaz egész egyszerűen: bármikor megtagadhatom önmagam. Ám épp ebben a lehetőségben rejlik az én konstitúciójának forrása is, e lehetőség révén alkothatom meg egyáltalán magam mint én-t. Pontosabban szólva: létem folytonosságának fenntartásában az élet szétszórtsága és mozgása közepette, múltam vállalásában és jelenemmel való örökös szembesítésében valamint jövőm állandó megtervezésében; e három, az én léte szempontjából központi jelentőségű tevékenységben mindig a szabadságom jut kifejezésre. Gabriel Marcel egyébként ezt a szabadság révén való folytonos önalkotást nevezi hűségnek; s egyben élesen szembeállítja saját felfogását a szabadságról a Gide-i „*acte gratuit*”-vel. A szabadság — Marcel szerint — semmiképpen sem azonos „főlöszleges cselekedetek” végrehajtásával, miként Gide véli; sőt, közelebbről tekintve a dolgot, maga az „*acte gratuit*” fogalma is ellentmondásos, mivel az emberi cselekvés lényegéhez az is hozzátartozik, hogy a cselekvő magát elkötelezi. Ha ugyanis nem tartom magam felelősnek egy cselekedetért, akkor az megszűnik többé — marceli értelemben — az én cselekedetem lenni. Egy cselekedet tehát „annál inkább” cselekedet, mennél kevésbé tagadhatom meg anélkül, hogy önmagammat is megtagadnám. Így végül a cselekvés azzá az eszközzé lesz, amelynek révén a személyiség önmagához csatlakozik. Ezek után nem érhet váratlanul bennünket Marcelnak az az eddigi fejtegetéseket mintegy összefoglaló következtetése, hogy a cselekvés, a szabadság és a személyiség, egy és ugyanazon valóság.

A kérdés most az, hogy milyen természetű ez a valóság? Meg lehet-e határozni önmagában? Marcel a következőképpen foglal állást: az emberi valóság szellemi természetű; mert az én léte nem tényszerűen adott valami — meghatározása szerint az alany létezése nem tekinthető sem ténynek, sem pedig „kiindulópontnak” — hanem hódítás és cél; márpedig az önteremtésnek ez a mozgása határozza meg magát a spiritualitást. Ezáltal Marcel közeledik a lélek feltételekhez kötött halhatatlanságának eszméjéhez, amit röviden úgy foglalhatunk össze, hogy: a lélek lényegéhez szervesen hozzátartozik az a képessége, hogy akár elvesztheti, akár megmentheti önmagát. Ebben megint a szubjektivitás alanyként történő jellemzésének egyik újabb oldalával találkozhatunk. Marcel nyomatékosan figyel-

meztet arra, hogy az ember sohasem lehet tárgy (mint ezt részletesebben már a bírás kategóriájának elemzésénél láttuk), amit egyszerűen el lehet veszteni és azután meg lehet találni. Itt létről van szó, mégpedig arról a létről, amely *én vagyok*; „komolyan” kell tehát vennünk azt a megállapítást, hogy tőlem függ: szellem legyek-e vagy anyag.

Ennek érdekében először is azzal kell tisztában lennünk — amitől az eddigi elemzések eltekintettek —, hogy sohasem lehetek „tisztá szellem”. Azaz: testet kell öltennem, inkarnálódnom kell. Ugyanis nem csupán a magam számára vagyok hanem „nyilvános”, tehát a mások számára létező is. Egzisztenciámnak ez a sűrűsége, állandósága abban a tényben keresendő, hogy testem van. Mármost arra a kérdésre keresve a választ, hogy milyen viszony van az én és a test között, Marcel először azt állapította meg, hogy mi *nem* ez a viszony: mindenekelőtt nem birtoklási viszony, hiszen a testem nem valami tőlem különböző dolog; de nem beszélhetünk azonossági viszonyról sem, mert nem a testem alkot teljes egészében engem. Nem marad más hátra — mondja Marcel — mint az, hogy a test és az én kapcsolatát a jelenlét és a participáció misztériumaként fogjuk fel. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy a participáció semmiképpen sem korlátozódik csupán a testemre. Az inkarnálódás tehát annyit tesz, mint a *világon lenni*, s ugyanaz a jelenlét, amely a saját testemmel egyesít, egyúttal az egész világegyetemmel köt össze engem. Testem csak jelenlétemnek a világgal való kézzelfogható összeköttetése és így a lélek és a többi létező dolog kapcsolata semmiben sem különbözik az ember számára oly alapvető test és lélek kapcsolatától.

Mindebből Marcel a következő három — világnézetileg döntő — következtetést vonja le: először is — szerinte — az (idealizmus történetében hagyományos) probléma, hogy: létezik-e egyáltalán a külvilág, most minden értelmét elvesztette, mert a fenti koncepció szerint a világ létezése éppoly kétségbevonhatatlan, mint a testemé vagy akár önmagamé: mert mindhárom létezés egy és ugyanazon „tapasztalat”. Másodszor: az inkarnáció szolgáltatja a lét és az én metafizikájának központi adottságát: ugyanis minden egyes létező a testemhez viszonyítva helyezkedik el és határozza meg önmagát. Harmadszor pedig az érzékelés — ugyancsak hagyományos — problémája megszűnik, hogy átadja helyét az „érzés misztériumá”-nak. Az érzet tehát — e felfogás szerint — nem üzenet, nem egy tisztán fizikai esemény pszichikai nyelvre történő lefordítása, hanem az én „világban való részvételé”-nek egyik — mégpedig alapvető — módja.

Ezzel még korántsem fejeztük be az emberi tapasztalat marceli elemzésének teljes áttekintését. A további vizsgálatok azonban már kifejezetten a vallás területére vezetnének bennünket, hiszen a tapasztalatban benne rejlik a másik ember, a te, sőt, az abszolút te, az Isten felfedezése is. Ezeknek a kérdéseknek azonban már a futólagos tanulmányozása is önálló tanulmánnyá kerekedne, úgyhogy fejtegetéseinket ezen a ponton kell abbahagynunk, s az eddig mondottak mérlegét most kell megvonnunk.

Miben láthatjuk a marceli vallásos egzisztencialista ontológia jelentőségét, a kortárs polgári gondolkodásban betöltött szerepét? E filozófia legszembetűnőbb vonása talán az, hogy a létnek misztériumként való felfogása, az olyan megélt „tapasztalatok”, mint a kötelezettségvállalás és

a hűség révén, azaz az emberi lét „konkrét” elemzése alapján arra a következtetésre jut, hogy a társadalmi lét „metafizikai” sajátosságainak a kutatása, magától a kereszténységhez vezet. Azzal tehát, hogy az alapvető emberi létkategóriák az ember tudatától nem függetlenül létező misztériumok, Marcel — objektíve —, a vallásos hit elsőbbségét hirdeti a tudományos megismeréssel szemben. Így a társadalmi lét polgári felfogásában, napjainkban — nem utolsósorban éppen Gabriel Marcel tevékenység következtében —, az „ontológiai irracionizmus” került uralomra, amely kiábrándult ugyan a korábbi évtizedek pszichológizmusából, de mégsem voltak meg az eszközei e léletterület ontológiai jellemzőinek feltárására. A vallás és ontológia eme „összeolvasztása” még kevésbé segíthette elő az e vonatkozásban amúgy is roppant bonyolult helyzet tisztázását.

JEGYZETEK

1. A filozófia története VI. Második könyv. Gondolat, Bp. 1970. 12. o.
2. Márkus—György—Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában. Gondolat, Bp. 1964. 81. o.
3. in: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Librairie Plon. Paris. 1947. 291—319. o.
4. Vö.: Roger Troisfontaines: De l'existence à l'être Tome I. Éditions Nouwelaerts Louvain. Paris, 1968. 19—20. o.
5. in: Existentialisme chrétien. stb. id. kiad. 1. o.
6. Du Refus à l'Invocation. Gallimard Paris. 1940. 8. o.
7. Etre et Avoir. Aubier Paris, 1935. 239. o.
8. Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique. Nouwelaerts et Vrin Paris. 1949. 37. o.
9. Les Hommes contre l'Humain. La Colombe Paris. 1951. 69. o.
10. Etre et Avoir Id. kiad. 130. o.

Андраш Декань

МИСТЕРИЯ БЫТИЯ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ ОНТОЛОГИИ ГАБРИЭЛА МАРСЕЛЯ

Габриель Марсел самый выдающийся французский религиозный мыслитель-экзистенциалист, является первым представителем экзистенциализма во Франции между двумя мировыми войнами.

Исходной точкой своеобразной религиозной экзистенциалистической онтологии Марселя является единственно и «несомненно существующее» индивидуальное бытие. Исходя из этого, с помощью метода, похожего на феноменологию Хуссерля сначала различая *бытие от терпения*, а затем мистирию, представляющую собой сущность бытия от научной *проблемы*, он доходит до мистерии, до мистерии бытия; а затем, а силу того, что вопрос о сущности бытия возник благодаря существованию Я, следующей стадией хода мышления Марселя будет *мистерия Я*, который одноко' как на это указывает автор, не останавливается на этом потому что инкарнация Я (а также с помощью анализа и таких форм поведения считавшихся Марселем основными, как верность, взятие обязательств и т. д.) через *мистирию Ты* достигает своей полноты в понятии абсолютного Ты т. е. в понятии Бога.

Благодаря такому ходу мыслей, становится возможным понимание факта, почему Марсель, исходя из внутренней, имманентной структуры своей философии, приходит к принятию статейной религии — католицизма.

Héderné Kozák Róza

A SZOCIALISTA POLITIKAI TUDAT KIALAKULÁSÁNAK NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

„A kommunizmus az első olyan társadalom,
amelynek elvileg érdeke összes tagjainak ma-
ximális tudatossága”

(Grusin)

A társadalom anyagi létének változásában különböző determinánsok játszanak szerepet. A fejlődés bizonyos szakaszaiban az eszmei tényezők különösen lényegessé válnak. A szocializmus alapjainak megteremtése után, a fejlett szocializmus építésének időszakában új módon merül fel a társadalom eszmei fejlődésének problémája. Társadalmi szükségszerűséggé válik a tudatos társadalomformálás. E szükségszerűség valósággá válása elengedhetetlen feltétele a további fejlődésnek, s ennek alapja a szocialista ideológia térhódítása a néptömegek legszélesebb rétegeinek eszmevilágában.

A társadalmi tudat különböző aspektusainak vizsgálata ma már gazdag forrásanyagra támaszkodhat. Vannak azonban még kevésbé feltárt területek is: hiányzik például a politikai tudat, különösen a szocialista politikai tudat totális, általános, elvi jellegű elemzése. A témában csak néhány rövidebb filozófiai megalapozottságú tanulmány, valamint jogi és szociológiai jellegű monográfia látott napvilágot. Jelen munka, mint egy nagyobb terjedelmű tanulmány része, nem tarthat igényt teljességre. Célja: csupán a szocialista politikai tudat fogalmának kialakításához szükséges eddigi eredmények áttekintése, valamint a tudományos szintű szocialista politikai tudat előzményeinek felvázolása.

A tanulmány forrásanyagként támaszkodik a munkásmozgalom eszmerendszerének fejlődéstörténetére, a marxizmus klasszikusainak a politikai tudattal kapcsolatos nézeteire, a társadalmi tudat általános problematikájának kutatási eredményeire, valamint a politikai tudat elemzésével foglalkozó filozófiai, jogi és szociológiai jellegű tanulmányokra.

A szocialista politikai tudatnak a társadalom szerkezetében elfoglalt helye meghatározásához szükséges egyrészt a politikára, mint sajátos társadalmi jelenségre, másrészt a társadalmi tudatra vonatkozó általános ismeretek felelevenítése, amelyek kiinduló alapként szolgálnak a további elemzéshez. A terjedelem korlátozottsága miatt jelen tanulmány ezzel kapcsolatban csak a marxizmus forrásanyagát veheti figyelembe.

A politika fogalmának meghatározására irányuló kísérletezésekneél a következő definíciókat és definíciós kísérleteket vehetjük figyelembe:

Közismert Lenin álláspontja, amely a gazdasági alap meghatározó szerepét hangsúlyozza: „A politika a gazdaság sűrített kifejezése”.¹ Ennek indoklása: „Minden demokrácia, mint általában minden politikai felépítmény, végső fokon a termelést szolgálja, és végső fokon az adott társadalmi termelési viszonyok határozzák meg.”

A politika tehát egy osztály vagy szociális réteg leglényegesebb, leg-

általánosabb, tartós és perspektivikus érdekeit fejezi ki. Máshol Lenin a politika osztálymeghatározottságát és az osztályérdekek tudatosultságának fontosságát hangsúlyozza. Eszerint a politika az osztályok sajátos akarati viszonya, amelyben tudatára ébrednek saját érdekeiknek és osztályhelyzetüknek, az osztályok olyan viszonya, amely a társadalom feletti uralom megszerzésére, illetve megtartására irányul és amelyben az osztályok politikai viszonyát az állam közvetíti.²

Filozófus és szociológus kutatóink közül a politikát többen is mint sajátos struktúrával rendelkező objektivációs rendszert határozzák meg. Ez az álláspont legkifejezettebben a következő gondolatokban fejeződik ki.

A politika azoknak a meghatározásoknak az összessége, amelyek az embereknek az államhoz való viszonyát tükrözik.³ „A politika a gazdaságon kívüli kényszerrel megvalósító társadalmi szervezetek rendszere, valamint a hozzájuk kapcsolódó tevékenység és folyamat, amely osztályérdeket fejez ki.” Ugyanez a gondolat elvontabb, absztrakt filozófiai szinten is megfogalmazódik: „A politika, mint viszony—rendszer valamely különös szubjektum viszonya más szubjektumhoz, amely különös intézmények segítségével valósul meg. Ez a viszony egyben érdekviszony, ahol a két különös szubjektum szükséglete saját hatalma megszerzése, illetve megtartása s a másik hatalmának korlátozása.”⁴

További vélemények:

„A politika nem pusztán elmélet, gyakorlati viszony is: valamely osztálynak, vagy szociális csoportnak más csoportokhoz és az államhoz kialakított viszonya, amelyben az egyes osztályok vagy rétegek tevékenysége az adott osztályérdek más szociális csoport érdekével való egyeztetésére, vagy ütköztetésére irányul.”⁵

„A politikai rendszer objektivációs rendszer, s a politikai hatalom egy osztálynak privilegizált lehetősége a vele szembenálló vagy eltérő érdekű társadalmi osztály és réteg viszonyainak rendezésére, ellenőrzésére.”⁶

Fenti véleményekkel egyetértve (melyeket empirikus tapasztalataink is igazolnak): a politikát valóban rendszerként tekinthetjük. Összetevőiként a következő elemeket különböztethetjük meg:

1. Minden politikai rendszer sajátos emberi *kapcsolatok* összessége, amelyek a különböző osztályok és rétegek között érdekeik megvalósításáért folytatott tevékenységük folyamatában alakulnak ki s magukban foglalják az állam és az osztályok, az osztályérdekeiket képviselő intézményeik és tagjaik egymáshoz való viszonyát, valamint a nemzetek, államok közötti alapvető kapcsolatokat;

2. az osztályok különböző érdekeinek megvalósításáért folytatott aktív gyakorlati *tevékenységet*, s az osztályérdekeiket megtestesítő szervezetek és intézmények működését;

3. végül a politikai *tudatot*, azoknak az eszméknek, nézeteknek, elméleteknek az összességét, amelyekben az osztályoknak egymáshoz, a hatalomhoz, a politikai szervezetekhez és a különböző államokhoz való viszonyai tükröződnek.

Az ismertetett álláspontok értékeit figyelembevéve, s különböző aspektusainak szintézisére törekedve a következőkben kísérelhető meg egy strukturális megalapozottságú politika-fogalom meghatározása:

A politika a gazdasági alap által meghatározott komplex társadalmi

jelenség, amely magában foglalja az adott társadalmi gazdasági alakulat *osztályviszonyait*, más államokhoz való viszonyát, az osztályok lényeges gazdasági érdekeit *közvetlenül* tükröző *eszmék*, nézetek, emóciók rendszerét, az azok megvalósítását célzó aktív emberi *tevékenységet* s az azt megvalósító *intézményrendszert*. Sajátossága, hogy viszonyrendszerében a *hatalomhoz* való viszony központi helyet foglal el.

Tekintve, hogy célunk a szocialista politikai tudat elemzése, szükséges, hogy a rendelkezésre álló kutatási eredmények alapján röviden áttekintsük a politikai tudat néhány lényeges specifikumát. A marxista irodalomban és a köztudatban is elterjedt és elfogadott, a politikai tudat specifikumát lényegében helyesen kifejező álláspont szerint: a politikai tudat az osztályok és szociális csoportok érdekeit és a népek közti érdekviszonyokat a *legközvetlenebbül* tükröző tudatforma, amelynek *középpontjában a hatalomhoz* való viszony áll.

A politikai tudat *tartalma*, tárgya igen széles körű lehet, minden társadalmi probléma politikai jelleget ölthet, ha közvetve vagy közvetlenül összefügg a hatalom problémájával. A politikai tudat tulajdonképpen áthatja az egész társadalmi életet, hat a gazdasági fejlődésre, a tudományra, a művészetre, kultúrára stb. Más társadalmi tudatformákhoz hasonlóan a politikai tudat szerkezetének felépítésében is lényeges szerepet játszik a valóság tükröződésének absztrakciós színvonala, amely a tükröződés mélysége és közvetettségi foka szerint hozza létre a társadalmi tudatban a politikai érdekeket kifejező különböző rétegeket.

Az *elméleti*, vagy tudományos politikai tudat az osztály legalapvetőbb érdekeit elvont, absztrakt szinten, a lényeg szintjén fogalmazza meg és azokat indokolja, létjogosultságukat bizonyítja. Tartalmazza ezen kívül a jövőre vonatkozó tendenciákat is, tehát prognosztikus jellegű. A jelen korszak legáltalánosabb tendenciáinak feltárásával képes a fejlődés irányát is megmutatni. Véleményünk szerint a politikai tudatnak, különösen a szocialista politikai tudatnak ez a szintje, mint tudományos diszciplína még kidolgozatlan. Alapvető elemeit a marxista ideológia alkotórészei, különösen a marxista társadalomfilozófia tartalmazza. A szocialista politikai tudat tudományos szintjének, a marxista politika-tudománynak a kidolgozásához indokolt lenne a marxizmus társadalomfilozófiájának (amely egyúttal a marxizmus általános szociológiájának funkcióját is betölti) néhány alapvető tételét alapul venni és módszerként alkalmazni a legáltalánosabb politikai jelenségek vizsgálatában.

Egyik hazai kutatónk szerint Marx, Engels és Lenin filozófiai hagyatéka szilárd világnézeti megalapozottságot és biztos elméleti fogódzót tud adni.⁷

Példaként a következő összefüggésekre gondolhatunk:

- a mindenkori társadalmi-gazdasági alakulat jellege és a politika tartalmának kapcsolata
- a politika tartalmának történetileg változó jellege stb.

A politikai tudat szerkezetében indokoltnak látszik egy sajátos szint, a gyakorlati vagy praktikus politikai tudat megkülönböztetése, amit a politikai ideológia elnevezéssel jelölhetnénk. Tartalmát a Lick József által is politikai ideológiaként értelmezett azon eszmék és nézetek rendszere alkotná, amely adott, konkrét társadalmi-gazdasági formáció struktúráját, az ebből fakadó érdekviszonyokat és az államhatalom problémáját

elméleti szinten taglalná, de magában foglalná az adott társadalomban létező párt vagy pártok működésének irányvonalát is, az egyes társadalmi osztályok vagy rétegek alapvető céljait és feladatait tükröző problémák, deklarációs manifesztumok, szabályzatok, módszerek elméleti általánosítását is.

A köznapi, vagy *mindennapi tudat*: a tömegek politikai állásfoglalása, véleményeinek összessége, hangulata, amely antagonisztikus társadalmakban mindig ellentmondásos, de a szocializmusban is rendkívül heterogén.

Kialakulásában elsősorban az empirikus tapasztalatok és a hagyományok, szokások játszanak szerepet. Fő tartalmát ennek a szintnek is az adott társadalmi csoport lényeges vonásai határozzák meg, de azok általában eklektikus formában tükröződnek és erőteljes érzelmi, emocionális töltésűek. (Pl. osztályszolidaritás, osztálygyűlölet.)

Lick József szerint ezen a szinten belül is három fejlettségi fokot különböztethetünk meg: egyrészt az élenjáró, vagy reprezentatív politikai tudatot, amely legközelebb áll az osztály alapvető érdekeit képviselő politikai ideológiához, másrészt az osztályérdeket spontán módon tükröző átlagtudatot, amely tartalmazza az élenjáró tudat egyes elemeit, de ellentmondásos formában és emocionális, empirikus szinten. A harmadik fejlettségi fokot az elmaradt tudat jelenti, amely túlnyomórészt az osztály tagjainak partikuláris érdekeit tükrözi, de megtalálhatók benne más, esetleg ellentétes érdekű osztályok nézetei is, valamint az osztály konzervatív hagyományai.⁸

A politikai tudat specifikumának elemzése során a kutatás eredményeinek fényében véleményünk szerint a következő jellemzők emelhetők ki:

Legabsztraktabb szintje, a politikatudomány *tudományos jellegű*, amennyiben elvont szinten, fogalmak, törvényszerűségek formájában s a tudományra jellemző általános módszerek felhasználásával tükrözi a valóságot. Jellegénél fogva képes általános orientációt adni a politikai tevékenység számára. Más tudományokhoz hasonlóan ebben az értelemben *prognosztikus* jellegű.

Hazai kutatóink közül Makó István a politikai tudatforma *evidens* jellegét emeli ki, ami véleményünk szerint a politikai tudat köznapi szintjére érvényes. Köztudott például, hogy a munkások számára a mozgalom fejlettségének bizonyos szintjén evidens a tőkés osztállyal való ellentétük. Ez ösztönös szembenállás, amely nem az ember természetéből fakad, hanem a gyakorlat által csiszolt és kiművelt ösztön, vagyis a társadalmi gyakorlat, közelebből a politikai gyakorlat szintje által meghatározott evidencia.⁹ A munkásosztály politikai mozgalma hatékonyságának azonban szükségszerű feltétele, hogy túljusson ezen a szakaszon és politikai tudata a tudatosság szintjére emelkedjék.

Ezzel a követelménnyel magyarázható, hogy a politikai tudatban a személyes momentum, a *meggyőződés* is igen lényeges szerepet játszik. Csak akkor funkcionál, ha a benne kifejeződő cél vagy eszme az elsajátító szubjektum meggyőződésévé válik. Ebben az esetben viszont a tevékenység hathatós szabályozásának a szerepét tölti be, aktivitásra serkent. A tömegek tudatosságának szintjét is aktivitásukon mérjük le.

Meghatározott történelmi fejlődési szakaszokban, általában a kiélezett osztályellentétek, vagy a felgyorsult történelmi mozgás időszakában,

amikor jelentős tömegek válnak a politikai cselekvés végrehajtóivá, különös funkciót kapnak és rendkívül jelentőssé válnak a *politikai jelszavak*, amelyek a legtömörebb, a legsűrítettebb formában fejezik ki valamely konkrét cél vagy feladat lényegét. Jellegükönél fogva leginkább alkalmassak arra, hogy a legszélesebb tömegek számára érthető és hatékony, cselekvésre mozgósító tényezőként funkcionáljanak.

A politikai tudatforma sajátossága, hogy a benne megfogalmazódó irányelveket és döntéseket mindig politikai szervezetek, *intézmények közvetítik* az adott osztály tagjaihoz. Az intézmények részei annak az eszkozrendszernek, amelyek az adott politikai eszmék megvalósulásának, anyagi erővé válásának objektív feltételei. Makó István a politikai intézmények működésének hatékonyságát a következőkben foglalja össze:

„A politikai intézmény tehát akkor funkcionál jól, ha eszmeiség — a valóságot híven tükröző elmélet — hatja át s ezt az intézmény megőrzi, konzerválja s így a szükségszerűség kibontakozásának kedvező feltételét teremti meg. Az intézmény éppen konzervatív jellegéből adódóan tudja elevenné, hatékonytá tenni a szubjektumok cselekvését. A konzervatív jellegű intézmény az a fix pont, amelyre támaszkodva a szubjektum »kifordíthatja a világot sarkaiból.«”¹⁰

Az intézményekhez szükségszerűen kapcsolódó, de a hatékonyságot biztosító konzervatív jelleggel ellentétben a politikai ideológiát *nagyfokú mozgékony* és változékonyság jellemzi.

Lick József írja erről a következőket: „A politikai ideológia a többi társadalmi tudatformánál sokkal mozgékonyabb és változékonnyabb, mivel az osztályok csak úgy tudják a siker reményében vívni harcukat, ha ideológusaik és politikusaik folytonosan elemzik és általánosítják a társadalmi, politikai eseményeket.”¹¹

Az eszmék megvalósulásában a politikus *személyisége is* jelentős szerepet játszik. Ugyanazokat a politikai döntéseket a különböző politikusok különböző eszközökkel és módszerekkel valósítják meg.

A szocialista politikai tudat kibontakozásának kezdetei

Az idejétmúlt társadalmi rendszerek felbomlásának szükségszerűsége a társadalom eszmerendszerében is visszatükröződik. Attól függően, hogy a társadalmi átalakulást sürgető haladó osztályok politikailag mennyire érettek és mennyire felkészültek a társadalmi változásra, érdekeiket és célkitűzéseiket különböző tudatformákban fogalmazzák meg. Az új társadalmi rendszer kialakulásának lényeges eleme a politikai hatalom meghódítása. Az ehhez vezető utat legközvetlenebbül és legadekvátabb formában a politikai tudat fejezi ki. Előfordulhat azonban, hogy valamely haladó társadalmi mozgalom éppen gyengesége, politikai éretlensége miatt nem rendelkezik még önálló ideológiával, ezért a kor uralkodó ideológiáját használja fel céljai megfogalmazására.

A korai polgári politikai mozgalmak például a vallásos eszmék égisze alatt vívták meg a maguk harcát. A munkásmozgalom fejlődésének korai szakaszában ugyancsak a vallásos eszmék szolgáltak keretül az osztály politikai törekvéseinek kifejezéséhez. Engels ennek okát abban a közös motívumban látja, hogy az őskereszténység ideológiája és a munkás-szo-

cializmus egyaránt a szolgaságtól és a nyomortól való megváltást hirdeti, s egy olyan változást akar, amely az igazságosság, az általános egyenlőség és a jólét megvalósulását eredményezi.¹²

A munkásosztály öntudatra ébredése folyamatának első szakaszában, amikor még nem tudatosultak benne társadalmi helyzetének reális összefüggései, csak ösztönösen fordult szembe a kapitalizmus bizonyos jelenségeivel. Tiltakozása elsősorban az erkölcs szférájában bontakozott ki. Igazságtalannak érezte elnyomott helyzetét. A kapitalizmus objektíve létező ellentmondásai is elsősorban erkölcsi felháborodást, az igazságtalanság gyűlöletét és osztályos társai iránti szolidaritás érzését váltották ki belőle. Ez a szemléletmód nemcsak a munkásság széles rétegeinek tudatvilágára jellemző, hanem elméleti szinten, különböző ideológiai irányzatokban is megjelenik. Legtipikusabb példái ennek az utópikus szocializmus elméleti rendszerei.

Proudhon például az anarchista utópisztikus szocializmus képviselője is az igazságosság alapján állva ítéli el a tőkés magántulajdont s bírálja a fennálló társadalmi rendet, amelyet éppen ezért nem forradalmi harcban, nem is a társadalmi tulajdonforma megteremtésével vél megszüntethetőnek, hanem igazságosabb elosztási rendszer kialakításával. Ennek az elméletnek ismeretelméleti forrása az az elméleti alapállás, hogy a történelmi folyamatokat az örök időktől fogva létező, örök igazságot kifejező kategóriák mozgatják. Ez a felfogás is a munkásosztály politikai éretlenségének tükröződése. Engels írja ezzel kapcsolatban, hogy Proudhon annak a munkásnak az álláspontjával azonosult, aki még nem szakadt el teljesen a földtől, és továbbra is megőrizte a tulajdonhoz való ragaszkodását, individualizmusát, ugyanakkor valamiféle szocializmus után is vágyódott.¹³

Proudhon nézetein kívül az utópisztikus szocializmus valamennyi irányzatát tulajdonképpen az etikai szocializmus megnyilvánulásának tekinthetjük, amely egy új, az erkölcsiség magas szintjén álló embertípus megjelenésétől várja egy jobb, igazságosabb társadalom bekövetkezését. Még a marxizmus, a munkásosztály tudományos ideológiájának megszületése és térhódítása után is fellelhetők a munkásmozgalomban ezek a tendenciák.

Éppen a munkásmozgalom kiszélesedése, tömegmozgalommá válása váltotta ki az értelmiségi rétegek fokozott érdeklődését. Befolyásukra azonban megerősödtek a különféle opportunisták, a forradalom szükségszerűségét tagadó tendenciák. A társadalom objektív szükségszerűségeit feltáró és a tömegek forradalmi cselekvését arra alapozó tudományos elmélet helyett ezek a tendenciák ismét a konkrét társadalmi valóságtól független erkölcsi értékek abszolutizálását foglalják magukban.

Lassalle nézeteinek alapját például már a Feuerbachnál is megtalálható elvont humanizmus-eszmény, a társadalmi osztályok közötti harmonikus együttműködés eszméje képezi. Ezen az alapon állva az állam és az egyén közötti erkölcsi összhang is elképzelhető.

Mérei Gyula: „Eszmetörténet-munkásmozgalomtörténet” c. tanulmányában Lassalle Tudomány és munkásság című könyvének elemzése során kiemeli azt a gondolatot, amely szerint szerző az állam feladataként az egyéneknek erkölcsi egésszé való egyesítését és szabadságuk biztosítását tekinti. E cél teljesítése biztosíthatja az egyén pozitív tulajdonságainak

kialakulását is. Lassalle a munkásosztály erkölcsi eszményeként is az erkölcsileg rendezett közösségekben való érdekegyeztetést és a közösség fejlesztésének elősegítését tekinti. Ez a követelmény szembenáll az osztályellentmondás, az osztályharc marxizmus eszméjével, helyette a kibékülés, az osztályellentétek kiegyenlítésének eszméjét fogalmazza meg.¹⁴

Bernstein elméletében viszont ismét a kanti — a társadalmi valóságtól független — etikai értékrendszer válik meghatározóvá, amelyben az ember választási lehetőségeit az örök erkölcsi értékek alapozzák meg. A munkásosztálynak sem kell célként kitűznie a szocialista társadalom megteremtését, mert az — természeti szükségszerűségként úgyis automatikusan bekövetkezik. A szocialista forradalom pedig beleütköznék az örök etikai elvekbe.

Bernstein elméletének társadalmi gyökereit a korabeli német viszonyokban kell keresni, amelyeket Lenin nyomán a kapitalizmus viszonylagos stabilitása korszakaként jellemezhetünk. Ennek specifikus vonása a munkásarisztokrácia kialakulása, de kedvező lehetőségeket teremt a munkásmozgalom fejlődése számára is. Bizonyítja ezt, hogy a német szociáldemokraták az 1877-es évi választásokon az összes szavazatok 90%-át szerezték meg. Ezért egyes teoretikusok úgy vélték, hogy közel van a nap, amikor a szociáldemokraták többségre jutnak a Birodalmi Gyűlésben és elhatározzák a szocialista állam bevezetését.

Bernstein felfogásának ismeretelméleti forrásaként pedig azt a tényt említhetjük meg, hogy a marxizmus dialektikus forradalomelmélet helyett a spenceri harmonikus evolucionista fejlődéselméletet vallotta. Az ellentétek harca helyébe a rokonerők harmóniáját állította: ebből pedig logikusan következik a „szocializmusba való békés belenövés” elmélete.¹⁵

Az etikai szocializmus Kautskyra is hatással volt, és bár kezdetben a forradalom álláspontján állt, később egyre erőteljesebben érvényesült elméletében egyfajta etikai-biológiai-naturalista szemléletmód. Ennek lényege, hogy a természetben és a társadalomban azonos törvények hatnak, amelyek az ember örök és változatlan természetéből fakadnak. Az önfenntartás és a fajfenntartás ösztönével egyenrangú ösztönnek tekinti a társas ösztönt, amely olyan magasztos erkölcsi erényekben nyilvánul meg, mint az önzetlenség, a hűség, a fegyelem és a becsvágy. Ezek az erények erkölcsi törvényekként érvényesülnek. Az említett erényeken kívül az erkölcsi ítéletek és a vele szorosan összefüggő kötelességérzet és lelkiismeret is az ösztönéletből származik. Az ember és a társadalom életét tehát a természettörvényként felfogott erkölcsi törvények irányítják.¹⁶

Sajátosan alakult Lukács György elméleti fejlődésének útja. Kora jelentős történelmi fordulói és sokszínű eszmei hatása eredményeként, sok belső vívódás, útkeresés után jutott el a marxizmushoz. Életútjának kezdetére jellemző egy erőteljes etikai szemléletmód. Mint ő maga elmondja: „Utam Marxhoz” című művében már életének kezdeti szakaszában szembefordult a hazai feudálkapitalizmus rendszerével. Mint a polgári osztály tagja, belülről látta annak ellentmondásait, embertelenségét.

Már ebben a korban is hatott rá a marxizmus, de a marxizmust azonosította a korabeli szociáldemokráciával, amivel nem értett egyet.

Fejlődésének 1908–11-ig terjedő időszakában inkább esztétikai alapról bírálta kora társadalmi viszonyait. Elsősorban azt állapította meg, hogy az adott korban nem jöhetnek létre értékes művészi (irodalmi) alkotások.

tások. Ennek okát a társadalomban jelentkező elidegenedésben vélte felfedezni, ami a művészetben a dekadenciában fejeződik ki.

Ebből a helyzetből a továbbjutást már ebben a korszakában a proletariátustól várta, de nem a szociáldemokrácia képviselőitől. A következőkben fejti ki ezzel kapcsolatos álláspontját: „A marxizmusnak (szociáldemokráciának) nem lehet drámája, éppúgy, mint a kereszténységnek, mert lényegük hasonló”. „...de a szocializmusnak úgy látszik nincsen meg az egész lelket betöltő vallásos ereje. A korai kereszténység bibliát teremtett és századok művészete táplálkozott annak gyümölcseiből. És mert igazi vallás volt, bibliát teremtő erejű, nem kellett neki a művészet: nem kívánta meg és nem is tűrte meg maga mellett, egyedül akart uralkodni az ember lelkén, mert képes volt rajta uralkodni. Ez az erő hiányzik a szocializmusból.”¹⁷

Az 1912–17-ig tartó időszakában németországi tartózkodása alatt az újkantiánizmus irányzat bádeni iskolájának hatása alá kerül. Magáénak érzi annak értékétikáját, a reális világ fölé emelkedő, de a világnak, az életnek ellentmondó, tehát soha meg nem valósítható, mégis az ember előtt célként lebegő értékrendszerét.

Hamar felfedezi azonban (ez egy ideig válságot is előidéz fejlődésében) a szigorú életidegen etika és a való világ ellentmondását, s különösen Tolsztoj és Dosztojevszkij hatására fokozatosan Oroszország felé fordul. Úgy látja, hogy az európai kapitalizmus lezáródása után a kritika s a szembenállás Oroszországból indulhat ki. Úgy véli, hogy a „kiteljesedett bűnösség”, állapotából onnan várható a kibontakozás. Ennek hordozója az új, magasrendű, de még vallási köntösben jelentkező erkölcsiséget megtestesítő embertípus lehet. Ennek illusztrálására a következőket fejti ki: „Ha Tolsztoj és Dosztojevszkij szerencsétlennek és eltévelyedettnak érzi a ma élő emberek legnagyobb részét, ha igaz keresztény szeretettel tör is át szeretetük azok erkölcsi romlottságán és züllöttségén, az erkölcsi értékek, sőt az erkölcsi értékelések rendületlenségén nem akarnak ezzel rést ütni, csak a mindent látó, megértő és megbocsátó szeretetben látják az utat, amely az eltévelyedettné oda visszavezeti.”¹⁸

Az ellentmondásokkal terhes világból tehát csak a megváltás útján lehet kijutni. A megváltás viszont itt még csak az individuum belső világában történik meg.

Már ebben a korszakban is hatottak rá a munkásmozgalom különböző irányzatai. A szociáldemokrata állásponttal szemben a spontaneitás helyett az ember aktivitását hirdető elméletekkel ért egyet. Az aktivitásban a proletariátus forradalmi ösztönének tulajdonít lényeges szerepet. Ez a tudat is még misztikus formában jelenik meg, amelyet a proletarizmus saját erejéből fejleszt ki. Ebben az időben Lukács még nem ismerte Lenin elméletét arról, hogy a proletariátus önmagában nem képes a tudományos ideológia kialakítására, ezért azt kívülről kell bevinni a mozgalmába, s hogy annak megteremtése a forradalmi értelmiség feladata.

A bolsevizmussal kapcsolatban is voltak etikai alapállásából következő fenntartásai. Elítélte a forradalmi erőszakot a társadalmi változás végrehajtásában. Az volt a dilemmája, hogy vajon a forradalmi célokat csak a többség egyetértésével szabad megvalósítani, vagy a világosan látó kisebbség rákényszerítheti-e akarátát a helyzetet, s benne saját, valóságos érdekeit föl nem ismerő kisebbségre.¹⁹

Csak az októberi szocialista forradalom ténye, valamint a Magyar Tanácsköztársaság idején folytatott gyakorlati tevékenysége hatására érlelődött meg benne a gondolat, hogy a szocialista forradalom az, amely meghozza a régóta keresett megoldást és egyúttal lehetővé teszi az etika, valamint a kultúra beteljesedését is.

Az etikai szocializmus pozitív tartalma mellett lényegében megragadt az ösztönösség szintjén és szükségszerűen elvezetett az osztályegyüttműködés elvéhez, a társadalom forradalmi átalakításának tagadásához. Marx az emocionális tiltakozás, az ösztönös lázadás eredetével kapcsolatban hangsúlyozza a következőket: „Nem arról van szó, hogy az egyik vagy másik proletár, hogy az egész proletariátus mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus és hogy létének megfelelően mit lesz kénytelen tenni.”²⁰

Lenin szerint az ösztönösség a burzsoá eszmék előtti behódolás veszélyét rejtí magában. A munkásosztálynak ezért politikai tudatosságra, osztálytudatra van szüksége. Enélkül a spontán folyamatok megfojtják, züllesztik az osztály törekvéseit. A forradalmi elmélet, a valóság objektív összefüggéseinek ismeretében lehetséges csak meghatározni az osztály távolabbi céljait is. Hiányában viszont a mozgalom elveszti távlatait. Ezt a tényt tükrözi Bernstein sokszor idézett mondata: a mozgalom minden, a végcél semmi!

Mindennek ellenére a munkásosztály tudati fejlődésében a spontaneitás szintjén kibontakozó erkölcsi tudat is jelentős állomás, hozzájárulhat az *öntudat* kialakulásához. Az öntudatra ébredés lényege, hogy a munkás felismeri társadalmi helyzetét, és abba nem akar többé belenyugodni. Egyre inkább kialakul benne annak a tudata, hogy ő is ember, éppen olyan ember, mint akár a burzsoá. Nő tehát emberi méltóságtudata. Gondolatvilágának még ez az eleme is ösztönösen, osztályhelyzetének hatására alakul ki. Az osztályhelyzetet tükröző spontán tudat azonban a fejlődés folyamatában fokozatosan átadja helyét az osztály történelmi tendenciáit is magában foglaló osztályöntudatnak. Erre a fokra először csak az osztály élenjáró rétege képes felemelkedni.

Az osztálytudat szerkezetében ennek következtében két szintet különböztethetünk meg: egyrészt a szélesebb néptömegekre jellemző ösztönös tudatot, amely elsősorban emocionális töltésű, másrészt az élenjáró rétegek osztálytudatát, amely tartalmazza az egyénnek a közösséghez való pozitív viszonyát, a sorsáért érzett felelősséget is: tehát erkölcsi tartalmat is hordoz, de már osztályhelyzetének ismeretét és a hatalmi viszonyok megváltoztatásának akaratát is magában foglalja. A folyamatban lényeges szerepet játszik a munkásosztály racionális fejlődése is. Lukács György az emocionális momentum túlhaladásában a ráció jelentőségét is kiemeli. „Történelem és osztálytudat” c. művében írja: „Az osztálytudat az a racionálisan meghatározott reakció, amelyet ily módon hozzárendelünk a termelési folyamaton belül meghatározott kritikus helyzethez.”²¹

A munkásosztály öntudatra eszmélésének folyamatában a legmagasabb szintet a tudományos ideológia megszületése jelenti, amely feltárja a társadalmi fejlődés alapvető tendenciáit és azok alapján határozza meg a fejlődés további útját és módszereit, alkotja meg forradalomelméletét. Ezt a forradalmi szocialista értelmiség legjobbjai alkotják meg, akik képesek a proletariátus osztályállásponjtjára helyezkedni. A munkásmozga-

lom tudatosodása szempontjából azonban létkérdés a tudományos elméletnek a mozgalommal való egyesítése, a tömegek politikai tudatának ki-fejlesztése. Ennek fokmérője, mennyire értik meg, hogy a társadalom eseményeinek alakulása az ő tevékenységüktől függ.

Az eddigiekben vázolt néhány összefüggés lehetőséget ad a következtetés levonására, hogy az erkölcsi tudat alkalmas politikai érdekek kifejezésére. A fejlődés folyamatában azonban olyan mértékben, amennyiben a munkásmozgalom egyre érettebbé válik, mindinkább közvetlen formában, a politikai tudat szintjén tükröződnek a másik osztállyal és a hatalommal összefüggő érdekei és céljai. Az erkölcs azonban a továbbiakban sem szakad el teljesen a politikától. A kettő kölcsönösen áthatja egymást. Kapcsolatukat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy eltérő jellegük mellett sok közös vonásuk is van. Általában valamely osztály erkölcsi és politikai nézetei összhangban vannak egymással. Antagonisztikus osztálytársadalmakban például az uralkodó osztály erkölcsi rendszere igazolja politikai magatartását: a kizsákmányolást, a politikai és nemzeti elnyomást, az uralkodó osztály érdekeiért folyó pusztító háborúkat stb. Valamely társadalmi-gazdasági alakulat hanyatló szakaszára viszont jellemző, hogy megbomlik az összhang az erkölcs és politika viszonyában és az uralkodó osztály etikájában megjelenik egy eléggé erőteljes amorális tendencia, vagyis az etikai szempontok teljes mértékben alárendelődnek a politikai érdekeknek. Ez a tény viszont felmentést ad mindenfajta felelősség alól. Ez az a korszak, amelyben a dolgozó tömegek erkölcsi tudata is szembekerül az uralkodó osztály politikai nézeteivel és gyakorlatával, valamint amorális etikai alapállásával is. A változó osztályérdek tehát ellentmondásokat szülhet a politika és erkölcs között ugyanazon osztályon belül is. Ugyanaz a tevékenység politikai szempontból pozitív, mert biztosítja az adott osztály érdekeinek megvalósulását, erkölcsileg azonban negatív lehet, mert emberek megalázását, esetleg életük veszélyeztetését is jelenti. Különbség vagy ellentmondás alakulhat ki tehát erkölcs és politika viszonyában a tevékenység megítélésével kapcsolatban. Az erkölcsi megítélés alapja az általános emberi haladás, a politikai értékelés kritériuma az osztályérdek. Az erkölcsi értékelés mindig a magatartás egészére vonatkozik; a politikai értékelésben viszont maga a tett és következménye, társadalmi hatása a megítélés tárgya. Lenin mondja ezzel kapcsolatban, hogy erkölcsi tekintetben igen nagy a különbség azok között, akik gyengeségből lettek áru-lók, és azok között, akik számításból. Politikai szempontból azonban nincs közöttük különbség, mindkét típus osztálya érdekei ellen cselekedett.²²

Mindkettőjük tette politikai szempontból tehát egyértelműen elítélendő. Ez a megítélés azonban nem zárja ki annak elismerését, hogy politikai szempontból is lényeges valamely tettet, magatartást kiváltó motiváció: szándék és magának a cselekménynek, valamint következményeinek a kapcsolata. Farkas Endre ezzel kapcsolatos következtetése, hogy a pozitív szándékot és indítékot erkölcsi tőkének, erkölcsi garanciának tekinthetjük, amely az egyéniség folyamatosságára utalva szavatolja, hogy az illető hasonló körülmények között is hasonlóan fog cselekedni, nem hagyja cserben a mozgalmat.²³

A politikai és az erkölcsi tudat dialektikus kölcsönhatásban segíti az egyéniség magatartásának fejlődését is. Mindkettő szerepet játszik pozitív erkölcsi tulajdonságainak, és szilárd politikai meggyőződésének kibonta-

kozásában. Lenin ebben a vonatkozásban elsősorban a *politikus* erkölcsi magatartásának tulajdonított lényeges szerepet. Clara Zetkinhez írt levelében említi, hogy a tömegek első megközelítésben inkább a politikus erkölcsi magatartására figyelnek. Általában a pozitív erkölcsi tulajdonságok emelik a vezetők politikai tekintélyét is, a negatívak viszont rombolják politikai hitelét olyannyira, hogy az erkölcsi bukás biztos záloga a politikai bukásnak is. Az apró erkölcsi hibákról is úgy tartja, hogy nagy politikai hibákhoz vezethetnek. Egy tehetséges politikailag képzett, jó politikai érzékű fiatalemberről mondja, hogy igen: valóban tehetséges, de zavaros nőügyei vannak és aki nőügyekben nem megbízható, abban politikai szempontból sem lehet megbízni.²⁴

Különösen a *forradalmár* magatartásában elengedhetetlen követelmény, hogy az átlagosnál magasabb erkölcsi szintre emelkedjék. Tőle a mozgalom nagyobb fokú tudatosságot, áldozatkészséget, nagyobb elkötelezettséget követel. A forradalom időszakában e tulajdonságai segítségével képes a tömegeket is magával ragadni.

A forradalom győzelme után, a szocializmus kialakulásának időszakában tömeges méretekben is megteremtődnek a szocialista embereszmény realizálódásának feltételei. Ez azt is jelenti, hogy a szocialista ember már nemcsak objektív résztvevője a szocializmus építésének, hanem szubjektíve, belső meggyőződése alapján, belső szükségleteiből következően is közéleti lénnyé és saját körülményeinek, sorsának alakítójává válik. A kommunista erkölcsiség és politikai aktivitás tehát a gyakorlatban kapcsolódik össze.

JEGYZETEK

1. Lenin Összes Művei 42. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1974. 271. old.
2. Lenin Művei 32. köt. Szikra, 1953. 346—347. old.
3. Sándor Pál: Az ideológiáról. 181. old.
4. Makó István: Gazdasági érdek, politikai érdek. (Érdekviszonyok a szocializmusban.) Kossuth, 1973. 123. old.
5. Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetem Történelmi materializmus szakosító jegyzet. Kossuth, 1974/1975. 215. old.
6. Kulcsár Kálmán: Társadalom, politika, jog. Gondolat, 1974. 26. old.
7. Karikó Sándor: A politikai tudat helyzete és problémái. SZOTE Marxizmus—Leninizmus Intézet (sokszorosított anyag) 6. old.
8. Lick József: A politikai tudat tartalma és formálódása. A Politikai Főiskola Közleményei, 1975. I. 94. old.
9. Makó István: I. m. 126. old.
10. Uo. 130—131. old.
11. Lick József: I. m. 92. old.
12. Marx—Engels Művei 22. köt. Budapest, 1970. 421. old.
13. Marx levele Schweitzerhez 1975. I. 24. (Marx—Engels Válogatott Művek, Szikra, 1956. 175. old.
14. Mérei Gyula: Eszmetörténet — munkásmozgalomtörténet. Párttörténeti Közlemények, 1975/3. 92—93. old.
15. I. m. 106—107. old.
16. I. m. 108. old.
17. Lukács György: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez.” Művészet és társadalom. Gondolat, 1969. 34. old. Szerk.: Fehér Ferenc.
18. Lukács György: Molnár Ferenc Andorja. Magyar irodalom — magyar kultúra (Szerk.: Fehér Ferenc—Kenyeres Zoltán) 146. old.
19. Lendvai L. Ferenc: Lukács György útja Marxhoz. A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn. Kossuth, 1977. 408. old.
20. Marx—Engels: A szent család. Marx—Engels Művei 12. köt. Budapest, 1951. 35. old.
21. Lukács György: Történelem és osztálytudat. Magvető, 1971. 277. old.
22. Lenin Művei 30. köt. Budapest, 1953. 355. old.
23. Farkas Endre: Erkölc és politika. Kossuth, 1970. 17. old.
24. Clara Zetkin: Visszaemlékezések Leninre. Kossuth, 1957. 80. old.

Хедерне Козак Роза

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Настоящая работа является частью готовящейся монографии «К вопросу о понимании понятия социалистического политического сознания». В первую очередь мы стремимся к синтезу уже умеющих результаты научно-исследовательской работы в данной области. Кроме того, в работе даётся краткий обзор начального этапа идейного развития рабочего движения.

В качестве предпосылки к исследованию содержания социалистического политического сознания в работе делается попытка краткого суммирования результатов политики и, в частности, политического сознания, определения и раскрытия их свойств. В развитии теоретического сознания в первую очередь мы стараемся показать значение стихийного уровня и, в частности, связь морального и политического сознания.

LEHETSÉGES-E KULTÚRA?

„A természetnek és a társadalmi viszonyoknak az a szemlélete, amely a görög fantáziának... is alapjául szolgál, lehetséges-e ez szelfaktorokkal és vasutakkal és mozdonyokkal és elektromos távirókkal”

„Lehetséges-e Akhilleusz puskaporral és ólommal?”¹

Marx

A kultúra lehetőségének a kérdése a mai kor elméleti vizsgálódásainak egyik központi problémája. Erre mutatnak e korszak divatos kérdésfelvetései; feloldható-e kultúra és civilizáció látszólag antagonisztikus ellentéte; nem roppan-e össze az emberi alkotó szubjektivitás az általa teremtetett, de ellenőrzése alól kikerült, vele ellenségesen szembenálló holt tárgyiságok roppant súlya alatt; reflektálható-e az emberiség történelme és a mindennapi életben hatékony-e az emberiség történelme alatt felhalmozott nembeli értékek világa? A társadalom anyagi gazdagságának mérhetetlen megnövekedése közös pályán halad-e az emberi szubjektív gazdagság kifejlődésével; az ember mint pusztá egzisztencia lehetetlenné teszi-e az embert mint individuumot? A kérdés persze nem új, de a legújabbkori történelem, a létező szocializmus valósága új aspektusból, és minden eddiginél konkrétabb formában veti fel újra.

Lukács György 1966-ban, nyugatnémet filozófusokkal történő beszélgetése során következőképpen fogalmazza meg a problémát:

A két világrendszer versenye napjainkban kétféle formában jelentkezik. A megtermelt anyagi gazdagság területén a szocialista társadalmak belátható időn belül nemigen tudják megelőzni a legfejlettebb tőkés társadalmakat. De amire csak a szocialista társadalom képes; — és itt megmutatkozik feltétlen fölénye a tőkés társadalommal szemben — az ember fizikai reprodukciójához szükséges munkamennyiség csökkenése következtében felszabadult társadalmi időt az ember sokoldalú fejlődésére képes fordítani; egyedül képes olyan új minőségű szükségleteken alapuló életformát biztosítani, amely a nembeli individualitás kibontakoztatásának egyik közege.²

Az itt következő fejtegetések arra vállalkoznak, hogy a magas szintű nembeliség kibontakoztatásának, a kultúra lehetőségének feltételeit felkutassák, ennek elméleti megalapozását a klasszikus marxista irodalomban kimutassák.

Mielőtt tulajdonképpen tárgyunkra, az emberi nembeliség tárgyi megnyilvánulásának társadalmi megjelenése és ilyenkénti elméleti és gyakorlati elsajátítása lehetőségének kérdésére rátérnénk, szükségesnek látszik egy rövid kitérőt tenni a legszignifikánsabb kultúra-felfogás-típusok felvázolására.

A legáltalánosabban különbséget szoktak tenni a kultúra szűkebb, illetve tágabb értelme között.

Szélesebb értelemben a „mesterséges környezetet” jelenti; minden

emberi termelési és társadalmi intézményt, tapasztalatot, ismeretanyagot magában foglal.

Baumann ebben az értelemben definiál: „Az emberek által létrehozott különböző intézmények, előírások, szabályok, elvek, nézetek, munkaeszközök, használati tárgyak”, melyekre jellemzők, hogy a „társadalmi alkotások elemei objektívalódnak, tartósak, és képesek a térben kiterjedni.”³

M. Mead amerikai szociológusnő is ilyen értelemben határozza meg a kultúrát: „A megtanult viselkedés egészének az a kiválasztott része, amelyet az azonos hagyományokkal rendelkező embercsoport teljes egészében átad gyermekeinek, ...”, s többek között felöleli a technológia rendszerét, a politikai gyakorlatot, a mindennapi élet apró intim szokásait.⁴

A fenti felfogások formális-statikus jellegűek, nem utalnak a kultúra elemeinek genezisére, az emberiség történelmében betöltött szerepére, funkciójára. A mead-i felfogás ezek mellett behaviorisztikus, pragmatikus, épp a kultúra lényegét elfedő megoldás.

Ellenpéldaként említhető a — későbbiek során még részletesebben elemzett — marxi kultúrafelfogás. Itt csak annyit említünk meg, hogy Marx is szélesebb értelemben használja a kultúra kategóriáját, de dinamikus, tartalmi elemeit hangsúlyozza. A kultúrának az emberi történelemben játszott funkciója, a magáért való nembeliség kibontakozási folyamatában betöltött sajátlagos szerepe kerül a marxi elemzés középpontjába, szoros összefüggésben az emberi élet újratermelésének mindenoldalúságával; ennek állandó hangsúlyozásával.

Szűkebb értelemben kultúrán „az emberi társadalom tudati, művelődési, művészi és tudományos fejlődésének termékeit” értjük.⁵ Mint látni fogjuk, ebben a szűkebb értelemben beszélnek kultúráról a legbefolyásosabb polgári irányzatok képviselői Schopenhauertól Nietzscheig, Kierkegaardtól a modern egzisztencializmus képviselőiig, a neokantiánus értékefilozófia gondolkodóitól a frankfurti iskola filozófusaiig, — legfeljebb a társadalom szellemi életének más-más elemét hangsúlyozva. Egyben feltétlenül egyetértenek: élesen szembeállítják az ún. elsődleges objektívációkat (az anyagi munka tárgyasulásai) az ún. másodlagos, vagy magasabb objektívációs rendszerek elemeivel (az önmagán alapuló érték szférája, vagy az ún. magaskultúra).

Itt megint csak utalhatunk rá, hogy Marx soha nem ebben az értelemben disztinkvál. A kultúrát, mint a használati értékhez kötődő kategóriát, mint gazdagságot a kultusszal, mint a pusztá csereérték kategóriájával, mint külsőleges hasznossági viszonytal, mint önértékként fellépni látszó gazdasággal állítja szembe.

A marxi felfogással harmonizál, bár a személyiség kibontakoztatása aspektusának túlhangsúlyozásával némileg egyoldalúvá válik a fiatal Lukács és Gramsci megoldása.

Lukácsnál a kultúra „az ember eszméjének testet öltése, ... a szabad emberek öntevékenysége, spontán alkotóereje.”⁶

Gramsci így ír: „A kultúra saját belső énnünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszervezése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére.”⁷

Még csak annyit jegyezzünk meg: reményünk szerint a címben foglalt kérdés megválaszolása, a fenti operacionalisztikus fogalomhasználati módok objektív alapjaira is rá fog mutatni.

E rövid kitérő után vizsgáljuk meg, hogy mi az a léthelyzet, amely a kultúra lehetőségének kérdését egyáltalában felveti, amely a polgári gondolkodásnak a bevezetőben említett hamis tudati reflexióit kiváltja.

E tudati reflexek legmélyebb alapja a polgári élet reális kettészakadásában keresendő. A tőkés termelési viszonyok kialakulása gyökeres változást idéz elő mind a társadalomban — annak minden reális viszonyában —, mind magában az emberben. Legteljesebben kiélezi a munka és tulajdon — a termelőnek és a termelés tárgyi előfeltételeinek — ellentétét, vagyis „az emberi létezés szervetlen feltételei és a tevékeny létezés” (Marx) közti ellentétet. Felszámolja az utolsó reális emberi közösséget is, és az igazi közösséggé a piac közösségét, az áruviszonyt teszi. Az emberi fejlődés a tőke újratermelési folyamatának érdekei által meghatározott. A tőkés termelési rendben a gazdaság, mint csereértéktermelés válik minden társadalmi tevékenység céljává, és foglalja le a legszélesebb életerőket. Az emberi képességek leszűkülnek különös munkafajták követelte részképességekre, végső soron a pusztá munkaerőre. Az ember mint önérték, mint nembeli lény kiszorul a mindennapok világából, és illuzórikus megvalósulást keres egy számára csak elméletileg megélhető szférában. Ez a szakadás megjelenik a polgári társadalom minden szférájában; a „polgári társadalom” szembekerül a tőle látszólag eszményi függetlenségben élő politikai állammal, a magánügy a közüggyel, a partikuláris mindennapi a kivételes nembelivel. Megjelenik az önmagára korlátozott részlény-egyén, akinek szabadsága mint elkülönültség adódik, másfelől pedig „az emberi nem élete, maga a társadalom úgy jelenik meg, mint az egyének számára külsőleges keret, mint eredeti önállóságuk korlátozása.”⁸ A polgári filozófiai gondolkodás már a kialakulás pillanatában tükrözi ezt a jelenséget, bár elméleti megoldásai többnyire megmaradnak az illúzió szintjén.

A feltörekvő polgárság ideológiájának egyik sajátlagos intézménye a „társadalmi szerződés”, amelynek a funkciója az, hogy az emberatomjaira szétszakadt társadalom közösségiségét posztulálja. Legőszintebben talán Rousseau vallja ezt be Társadalmi Szerződésében: „Annak, aki egy nép megszervezésére mer vállalkozni, képesnek kell éreznie magát arra, hogy úgyszólván megváltoztassa az emberi természetet, hogy minden egyént, aki önmagában véve teljes és egyedülálló egész, részévé alakítson át egy nagyobb egésznek, amelytől ez az egyén bizonyos tekintetben életét és létét kapja, hogy a fizikai és független létezés helyébe részleges és erkölcsi létezést állítson. Meg kell fosztania az embert tulajdon erőitől, hogy olyan erőket adjon neki, amelyek idegenek számára, és amelyeket csak mások segítségével használhat fel.”⁹

A „társadalmi szerződések” posztulálása szorosan összefügg a felvilágosodás eszmevilágával. A XVIII. század polgársága még hisz történeti küldetésében, az „ész birodalmának” evilági megvalósításában. Történeti céljai vannak, amelyeket az emberi progresszió folyamatában megvalósíthatóaknak tart.

A felvilágosítók számára a haladás evidens és egyben érték kategória. A társadalmi változás iránnyal rendelkezik, értelemmel bír, és örök em-

beri értékek hordozója, illetve megvalósítója. A jelen ugyan ellentmondásos, de ezt a problematikusságát a megvalósítandó jövő meg fogja szüntetni. Ez a polgári törekvés Kant „világpolgári állapotában” kulminál: „... az átalakulás forradalmi után egyszer végre létrejön az, ami a természet legfőbb célja, nevezetesen az általános világpolgári állapot, mint azon *anyaöl, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet.*”¹⁰

Fichte gyakorlati filozófiájának emberében megvan az a szikra, amely óriássá teheti, — itt az ellentmondások megszüntetése *erkölcsi ideálok jegyében*, de mint tényleges forradalmi praxis jelentkezik. Ezek az elméleti megoldások kétségtelenül utópikusak és mélyen illuzórikusak. A jelen ellentmondásait egy Legyen jegyében feloldó törekvésük mégis a jövő felé mutat; a jelen szituációját a jövő szempontjából elrendező megoldásokban az alakító aktivitás mozzanata mindig hatékony marad.

Hegel már nem ír utópiát, de ezzel együtt „logikai szükségszerűség” bukkik az aktivitás elve is. Kant a tehetetlen jelennel még szembeállította a változtató legyent; Hegelnél a jelen a már bekövetkezett kanti „világállapot”, ahol a „gyakorlati filozófia” kanti antinomái feloldódtak egy logikai világstruktúra rendszerében. Nem mintha Hegel nem törekedne jelen és jövő harmonizálására, csakhogy rendkívüli történeti érzéke és a konkrétságra való törekvés megátolja nagy elődei követésében. Hegelnél „nem-valóságos” az a szublimáció, amely az élet ellentmondásait a képzeletben küzdi le. Az ellentmondások tehát jelenvalóak: „... valamennyi egyén lesüllyed magánszeméllyé, formálisan egyenlő jogú emberré, akiket így csak egy elvont, a szertelenbe vesző önkény tart össze.” A tárgyi világ ellenséges, a polgári társadalom „szellemi állatvilág” amely az „ellentmondások trágájában” (Marx) fejlődik, amely csak — Hegel szavaival — „az észmei bensőségben találja meg a valóságban elvesztett harmóniát”.¹¹

Csak itt, de megtalálja! Mivel a szellemnek a világgal való megbékélése, minden valóságosnak a megdicsőülése nem a másvilágon, hanem itt és most kell hogy végbemenjen, Hegel elméletileg számolja fel azokat a korlátokat, amelyek a valóságban már leküzdhetetlennek tűnnek.¹²

A logikai közvetítések egész rendszerét felvonultatva békíti ki a társadalom ellentmondásait, számolja fel reális szétszakitottságát az általános nembeliben, a politikai államban. A jövő dimenziójának elvesztésével bukkik a történelem, és végső soron a történelmi progresszió is; — a hegeli „örök időtartamban” már nem tételezhetők immanens emberi, önmegvalósítást, illetve társadalmi fejlődést megvalósítani akaró célok, nincs már olyan kompetens érték ugyanis, amely „értékelné” ezeket.

Az 1848 előtti polgári gondolkodásban — minden illúzió ellenére — az ember autonóm lény, alkotó, öntevékeny és értékteremtő szubjektum. A világban racionális rend uralkodik, amely képes megzabolázni a valóság félelmetes erőit, léteznek olyan autentikus értékek, amelyek viszonyítási pontként szolgálnak az emberi tevékenységben.

1848 után gyökeresen módosul a helyzet. Ez a korszak a defenzívába vonulás időszaka, amely a polgári gondolkodás leghaladóbb értékeinek elméleti felszámolása és a munkásosztály tudományos világnézete elleni egyre fogalomnélkülibb opposíció jegyében zajlik. A logikai rendszerben definiált hegeli értékek a polgárság gondolati horizontjának legfényesebb

csillagai voltak, amelyek az ezutáni fejlődésben egyre inkább pusztá dekorációjává válnak egy festett égboltnak, amelyeket mutogatni még lehet, de az „életbe bevonni” már nem. A polgári fejlődés utolsó 130 évében kifejlődnek és explicitté válnak azok az ellentmondások, amelyek a megelőző korszakban még csak a legmélyebben gondolkodók számára voltak kitapinthatók. Most az emberi élet minden dimenziója veszélyeztetetté válik, és elemi erővel tör a gondolkodás homlokterébe egy olyan szféra, amely eddig sohasem volt a filozófiai megközelítés katexochén terepe; — *a mindennapi élet és ennek szubjektuma, a mindennapok embere.* (Ennek a jelenségnek az okait feltárták már polgári és marxista gondolkodók, úgyhogy csak az eredmények rövid összefoglalására vállalkozhatunk.)

„Minden emberi tevékenység kezdete, s egyszersmind végpontja az emberek mindennapi életben tanúsított magatartása.” — kezdi Lukács György a probléma tárgyalását.⁴³ Ez a magatartás lényegileg nem-reflektált; a közvetlen gyakorlati szükséglet által meghatározott „spontán materializmus” jellemzi tudati attitűdjét. E partikuláris nézőpont által uralt létformára a kérdező és nem a válaszoló magatartás jellemző. (A Marx által néma nembeliségnek nevezett aspektus megszüntethetetlen eleme az emberi létnek.)

A polgári fejlődés dekadens szakaszában végleg megszűnnek azok a reális, szerves közösségek, amelyek a magasabb nembeli objektivációs rendszerek (művészet, tudomány, filozófia stb.) értékeit az egyén számára közvetítették. Az általános áruviszony által közvetített nembeli objektivációk megközelíthetetlené, ellenségessé, irracionálissá válnak. Az emberi tevékenység egyre kevésbé szabad, alkotó jellegű; az alkotás szembefordul alkotójával, az ember egyre kevésbé érzi saját világának az általa létrehozott tárgyi világot. (Sartre: „Leírok egy mondatot, s az mindjárt szembefordul velem.”) Az ember az állandó kicserélhetőség, a pénz állapotában él, mindennapjait a véletlen, az esetlegesség, a közvetlen-közeli irányultság jellemzi. Mint látjuk a *mindennapi élet mint értéknélküli, lényegtelen*, a társadalomtól, az emberi öntudat rendszerbe szerveződött formáitól elidegenedett lét jelenik meg a polgári társadalomban. Hegelnél egyén és társadalom, partikularitás és univerzalitás, individualitás és nembeliség még tökéletes harmóniában tételezik egymást. A Hegel utáni polgári gondolkodók már képtelenek túljutni individualitás és nembeliség szétszakítottságán. Vagy az emberi értékek megmentése érdekében az individualitást (elvonat, elszigetelt, etikailag vagy vallásosan túlhangsúlyozott egyénit), vagy az emberrel szembeállított holt nembelit ragadják meg. *A veszélyeztetettség objektív ténye teszi a legújabbkori filozófia számára egyik középponti elméleti problémává a kultúr- és értékfilozófiai kérdéseket*, és involválja a kultúra lehetőségének kétségbevonását vagy igenlését. Természetesen a kultúra lehetőségére való rákérdezés egyben az értékek történeti kontinuitására, tartalmas emberi viszonyokon alapuló szerves közösségek lehetőségére, az emberi lényeg fejlődésének az emberi gazdagság és elsajátításának lehetőségére való kérdés is.

Lássuk most már konkrétan, hogy a válaszádnak milyen alternatívái nyílnak. Először is a *német romantika* Schlegel, Novalis, Hölderlin nevével fémjelzett és legerőteljesebben általuk képviselt megoldása. A jénai romantikát elemezve Halász Előd a következőképpen jellemzi ezt a szellemi irányzatot: „A romantikusok először élik át az emberi személyi-

ség elidegenülését az egyénekre bomlott, atomizált polgári társadalomban, s e tragikus tapasztalatukból vonják le a tanulságot — a maguk módján — akkor, amikor a környező világ szürke mechanizmusával szembeállítják a ragyogó álmok s képzetek illuzórikus világát, elvonulnak a szellem birodalmába...¹⁴ A jelen dimenzióira széthulló világa elől a harmonikus, zárt teljességhez, az eszményített antik múlthoz menekül a romantikus; „mágikus idealizmusa” (Novalis) az Én misztikus valóságteremtésére épül. A filozófia ebben a gondolkörben az „a honvágy, hogy mindenütt ott-hon legyünk” (Novalis); *illuzórikus túllépés* a való világ konfliktusain. A romantika — legalábbis a jénai romantika — Fichtétől kölcsönzi Én-kategóriáját, ez az Én azonban már nem az önmegvalósítás szubjektuma, mint a fichte-i gyakorlati filozófia Én-je, hanem irracionális, misztikus élményeiben élő, a valóságtól, a tényleges tevékenységtől elfordult egyén. Az igazi cselekvés; „élménycselekvés”; az emberhez méltó (a későbbi egzisztencializmus kategóriájával „autentikus”) tett önmagának és nem a világnak a megváltoztatása. Abban a *létben, amely csak álom* nem ijeszt többé az ellenséges világ, szűk falanszterei nem gátolják az akarat misztikus törekvéseit. Az élet és objektivációi két külön világot alkotnak, amelyek ellenségesen állnak egymással szemben.¹⁵ A *kultúra lehetősége* — itt és mint látni fogjuk a többi gondolkodónál is — a *mindennapokból való kilépés lehetőségén fordul meg*.

Egy autentikus életmód megvalósítása érdekében a világból való kilépés alternatíváit elemzi rendkívüli teoretikus szigorral „gondolatkísérleteiben” a dán *Kierkegaard*. Hogy a mindennapi élet analíziséről van szó a kierkegaard-i filozófiában, azt jól mutatja a kategoriális egyezés. A mindennapi élet alapkategóriái; a mindennapiság, partikularitás, egzisztencia, individualitás, halál mint határhelyzet, alternatíva, autonómia, választás, stb., mind megjelennek ebben a rendszerben.

A kierkegaard-i életstádiumok a hétköznapiakból való kitörés kísérletei. Szubjektuma a pusztta egzisztálásra redukált, a világban izoláltan létező individuum, akinek indeterminált és irracionális kísérletei csak az egyének a világhoz való viszonyát, de nem magát a valóság struktúráját célozzák megváltoztatni. A mindennapok ellen irányuló kierkegaard-i opozíció az emberi személyiség megmentésére tett kísérlet, amely az ember szellemi kiüresedésének felmutatásával tiltakozik a polgári társadalom elidegenedett világa ellen. Kierkegaard több szinten próbálja individualitás és nembeliség harmóniáját megteremteni, de tudja, hogy az ember mint öncél e társadalmi struktúrában nem tételezhető; az emberiség által létrehozott tárgyi kultúra éppoly idegen és emberellenes mint a társadalom minden objektiválódott intézménye. *Nincs tehát közvetítés* ember és természet (az emberi belső és a külső természet), ember és ember, individualitás és nembeliség között. Az iróniát elemezve pl. ezt írja: „(Az irónia negativitás, mert a tagadáson kívül semmit nem tesz, végtelen, mert nem ezt vagy azt a jelenséget tagadja, abszolút, mert az, aminek az erejénél fogva tagad, magasabb valami, ami viszont nincsen.” „Az iróniában a szubjektum negatív szabad, mivel a valóság, amelytől tartalmat kell kapnia, nincs jelen, a szubjektum mentes a kötöttségtől.”¹⁶

A történeti meghatározottság hiánya, a szubjektum magáraállítottsága miatt a történelem maga véletlenszerű események sorozata, minden a „rejtélyes hirtelenségével” jelenik meg és tűnik tova. Véletlenszerű a

nembeli objektívációk léte, illetve megalkotása is; a magasabb nembeli nem reflektálódik az individuum tevékenységében. Az Antik tragikum visszfénye a modern tragikumban c. írásban Kierkegaard felmutatja a szerves közösségek felbomlását a modern korban, és ezzel párhuzamosan, ennek következményeképpen művészi objektívációk létrejöttének lehetőségét. (Legalábbis a hagyományos értelemben) „... Ezek a közösségek az önkényesség bélyegét viselik magukon, legtöbbször ilyen vagy olyan véletlen célból jöttek létre.”¹⁷

Felbomlottak azok a kötelékek, amelyek a hagyományos közösségeket összetartották, amelyek „szubsztanciális meghatározottságát” adták, így a kornak „az egyes individuumot önmagára kell hagynia, oly módon, hogy ez szigorúbb értelemben önmaga alkotója lesz...”¹⁸ A műalkotás — és tágabb értelemben minden nembeli objektíváció — nem képes megjeleníteni a szubjektív belső lényegét, jelentősége számunkra annyi, „mint valaminő távirati közlésnek arról, hogy a mélyben valami elrejtőzik”.¹⁹ Az elidegenedett jelenségek esztétikai-stádiumbeli palettája rendkívül színes. Kierkegaard helyesen látja, hogy a tőkés munkamegosztás lehetetlenné teszi az emberi egyetemesség megnyilvánulásait, hogy „maga az élet (Leben) csak az élet eszközékként, létfenntartási eszközként (Lebensmittel) jelenik meg” (Marx). „Láttam, hogy az élet értelme a megélhetés biztosítása, hogy az élet célja jogtanácsossá lenni, hogy a szerelem legfőbb üdve vagyonos lányt szerezni; láttam, hogy a barátság boldogsága egymás kiegészítése pénzzavarban, hogy az a bölcsesség, amit a többség annak fogad el.”²⁰

Az esztétikai választás sokfélesége — mivel az ember nem önmagát mint nembeli lényt, hanem magát egy különös meghatározottságban választja — lehetetlenné teszi a személyiség egységét, a személyiség megnyilvánulását. Az esztétikai stádium „ismétlése” a hegeli rossz végtelen analogonja, *nem totalizáció, nem tartalmi kiteljesedés*, hanem ellenkezőleg, kiürülés. „(Don Juan) nem sokat teketóriázik, abszolút győzedelmes, és másként el sem képzelhető. Ez gazdagságnak látszik, de voltaképpen mégiscsak szegénység.”²¹ Kierkegaardnál az etikai szinten jelentkezik — egy gondolatkísérlet erejéig — a megfordított cél-eszköz viszony helyreállítására való törekvés, ami egyben a nembelihez való felemelkedésre tett kísérlet is. És itt a megoldás párhuzamosan halad a Hegelivel; Kierkegaard is a *munkát* mutatja fel az emberi önlétrehozás principiumaként. „Az ember éppen a munka révén teszi magát szabaddá, a munka révén fog uralkodni a természet fölött, a munka révén mutatja meg, hogy több a természetnél.”²²

De ahogy Hegelnél a „logika” érdeke miatt a munka végsősoron mint szellemi számít, a munka „teoretikus választás”, úgy Kierkegaardnál is végsősoron következmények nélkül marad ez a zseniális megsejtés; nála is a „belső cselekvés jelenti a szabadság igazi életét”, az ember gyakorlati tevékenysége; — *morális választása*. A munka az általános emberit fejezi ki, de mivel objektíválódik, tárgyiasgot hoz létre, és mivel ez a tárgyiaság pusztán eszköz, holt életkeret, ezért maga a nembeli tevékenység (a munka) is mint kötelesség, pusztán eszköz jelentkezik. Így marad a teljes önmagára-állítódás. Az ember „... így önmagát választja, nem a maga közvetlenségében, nem ezt a véletlen individuumot, hanem önmagát választja a maga örök érvényességében.”²³ A választás tehát önmagát választja, az

ember önmagában bírja teleológiáját, úgy tehát „önnön lénye az a cél, amely felé törekszik”. El kell vetnie a másik embert mint értékeset, a nembeli objektivációkat, tagadnia kell az egész történelmet, a nemzedékek egymásutániságát, egyáltalában az emberiség öntudatát. Kierkegaard végső válasza a világtól való teljes elfordulás, Istennel a belső élményben való misztikus, irracionális, közölhetetlen egyesülés.

A kierkegaardai gondolatkör felvázolásának szükségességét az a tény indokolja, hogy — Heller Ágnes igaz szavaival — Kierkegaard „a polgári elidegenedés transzcendálhatatlanságának szempontjából következetesen végiggondolja az ehhez való lehetséges szubjektív attitűdöket” —²⁴ és tegyük hozzá, egyedül ő gondolja végig. A polgári gondolkozáson belül adható lehetséges válaszok körét a lehető legteljesebben vázolta fel a dán gondolkodó. Ő mutatja fel legőszintébben, hogy a modern társadalomban (a polgári társadalomban) elvész az ember mint autonóm lény, elvész mint alkotó, értékteremtő szubjektum, nincs többé racionális rend, amely megzabolázná a világ egyre félelmetesebb erőit, nincs többé olyan autentikus érték, amely viszonyítási pont lehetne az emberi tevékenységben. Az ezt követő elméleti megoldások csak színezik a lehetséges válaszok palettáját, de *lényegileg újat már nem adnak*. Így csak felsorolhatunk néhány kísérletet az „indultak még” profán szűkszavúságával, ezzel is jelezve a pozitív megoldásnak ezen a gondolkodási körön belül való lehetetlenségét. Ilyen a „kultúra keltette szorongató érzésből” való, a brutalitás, az extázis kísérté, a mindennapiból való *nietzsche-i kitörés*, — amelyet a mindent és mindenkit megsemmisíteni akaró dekadens individualizmus jellemez; a pszichologizáló *freud-i megoldás*, akinél a kultúra világa „védőhely, amely arra való, hogy... pótlást nyújtson az ösztönkielégülés számára, melyről (az embernek — S. F.) a való életben le kellett mondania.” Nietzsche-nél látszólag persze egy magas szintű objektivált nembeliség, az antik görög kultúra szolgál a jelen kultúrkritikájának alapjául. De a görög kultúra mint őskép a valóságban csak eszköz arra, hogy a dionüszoszi elvben a rabszolgaság, az állati ösztönök modern restaurációjának apokaliptikus élményét felfesse.

A másik, amit meg kell itt említenünk: Nietzsche-nél visszatér az, amit már Kierkegaardnál is megfigyelhettünk; a filozófiai tartalmat nem egzakt filozófiai nyelven tárja elénk a filozófus, hanem költői formában, ezzel is kifejezésre juttatva azt aényt, hogy a szilárd, egzakt fogalmiság felszívódik a mindennapok szorongó individuumainak misztikus, érzelmi-
leg túlfokozott élményvilágában. (Jól illusztrálja ezt a jelenséget a „Zarathustra” tartalma, formája.)

A filozófia tehát bevallottan képtelen lényegi emberi tartalmak megragadására, át kell hogy adja a helyét egy irracionális misztifikált, individuális élményeket megjelenítő művészetnek.²⁵ Schopenhauer is a rezignált, az életre vonatkozó akaratról való lemondást hirdeti sajátos etikai szolipszizmusában. („Egyek vagyunk a világgal. A világ belső lényege a mi akaratom, az ő megjelenése a mi képzetünk... Minden realitás forrása bensőnkben rejlik.”²⁶) Dilthey „szellemtudománya” is csak az élet széttöredezettségét képes újrafelépíteni; objektivált nembeli tudás nem lehetséges. A történelem mint az ember alkotása elveszett.²⁷

A Bécsi Kör neopozitivizmusa, amely kizárja a nembeli közvetítés problémáját a filozófiai problematikából, csak az eszköz-jóra vonatkozó

állítást tartja értelmesnek (a kierkegaard-i elidegenedett mindennapok jótételezései); a nembeli-értékes, ami önmagában jó, az pusztán a beszélő szubjektív attitűdje. Schlick pl. az alábbiak szerint veti el a tradicionális etikai — mert metafizikai — problematikát: „Az „érték”, a „jó”, pusztán absztrakciók, de az értékelés, a jónak találás valódi pszichikai események, és az effajta egyedi aktusok ugyancsak megismerhetők, azaz egymásra visszavezethetők.”²⁸ Az etika így feloldódik a pszichológiában, mint deskriptív tudományban. A neokantiánus filozófia feltétlen és örök értékekre alapozó teóriájának neopozitivisták megsemmisítése (emberi, valóságos tényekre visszavezetni, nem pedig transzcendens értékekből dedukálni!!!) magát az etikai problémát számolja fel, így címben foglalt kérdésünket, mint értelmetlent a „tudomány” érdekében eliminálja.

A nívó a kierkegaard-i gondolatkörrel szemben a XX. század húszas éveinek elején jelentkezik, és az egzisztencialista filozófiában lesz igazán hatékony. Ez az újdonság az *ember történelmi felelőssége* a történelem során létrehozott értékekért. Kiváltó oka az emberiség újkori történelmének első kataklizmája, a világháború.²⁹

Az értékek pusztulásáért döntő felelősség terheli a német értelmiséget is. Bebizonyosodik, hogy nincs a történelem felett álló pozitív értékrendszer, az értékek történetileg relatívak. Filozófiailag Dilthey-re megy vissza Max Scheler (1921), aki a történetiség két aspektusát veti fel. Egyrészt a tények történetéről beszél, — ez az ember számára megváltoztathatatlan. Másrészt azonban a történelem „megesik velem”, saját értékítéletemet vetítem bele történeteszemléletembe. Reflexióm értéktörténelmet hoz létre, értékelésemért felelős vagyok. Ez a történeti szituáció váltja ki az egzisztencialista filozófia központi kérdését: „*Mit tegyek?*” Mint tudjuk, ez a filozófia sem jut el a forradalmi-átalakító gyakorlat igenléséhez, megmarad az ember világhoz való viszonyának megváltoztatása kierkegaard-i megoldásánál. *Ez a filozófia az emberre kérdez rá: mi az ember kiváltképpen.* De korántsem a konkrét, történeti emberre, hanem az emberi létezőre mint fenoménre. Az embert mint létezőt az ittlét mutatja, mely nyitott, önmagán túlmutató, tehát transzcendens. Benne az ember, mindig az, amivé válhat. (Már Kierkegaard is mint projektumot, mint jövőbe vetítettséget, mint transzcendálást ragadta meg az ember lényegét.)

Heideggernél az egzisztenciában, mint az ittlét autentikus önmegvalósulásában az „ember mindig az, amivé válhat.”³⁰

Sartre is, aki az egzisztencialisták közül a legkonkrétabb emberképet adja, a projektálásban ragadja meg az emberi lényegét. „Az ember tehát a projektuma által határozza meg magát. Ez az anyagi lény szüntelenül meghaladja a számára adott feltételeket; transzcendálva tárja fel és határozza meg szituációját, hogy a munka, a cselekvés, vagy a gesztus révén tárgyasuljon... Mindig kilépést jelentenek önmagukból valami felé. Ezt nevezzük egzisztenciának. Ez, ami örökös egyensúlyhiány, önmagunktól való, minden erővel történő elszakítás.”³¹

Ezek mögött a sorok mögött az a helyes felismerés rejlik, hogy az ember munkájában, tevékenységében tárgyasítja szubjektív képességeit, olyan új tárgyaságot hozva létre, amely lényegileg különbözik a magánvaló természeti tárgyaságoktól; emberi tartalmat hordoz. Azt is helyesen látják, hogy ezek a tárgyak kikerülhetnek az ember ellenőrzése alól, és idegen, ellenséges erőként léphetnek fel. Ezt a tényt azonban

egyoldalúan abszolutizálják és fetiszizálják, természetesen különböző szinten és különböző módon. Kierkegaard mint láttuk gondolat kísérletei során eljut a cselekvés teljes felfüggesztéséig, mint az egyetlen autentikus „cselekvésformáig”. Heidegger misztikus létmegértése, mint autentikus magatartásforma szintén lényegileg elméleti viszonyulás; a cselekvés te-repe a tudat élményvilága. Sartre-nál az elidegenedés egyes konkrét for-mái meghaladhatóak ugyan; — ennek lehetőségét elemzi a Dialektikus ész kritikájában — de mivel konkrétságra törő társadalmi struktúra — analízise is az individuum elszigetelt praxisára épül, így az elidegenült tárgyiség gyakorlati visszavétele számára is csak elméleti követelmény marad.

A röviden felvázolt ontológiai (fenomenál-ontológiai) elvek már előre-vetítik az egzisztencializmusnak a kultúra lehetőségének kérdésére adható válaszát. Heidegger először is rögzíti a modern kultúra válságának tényét. Ennek oka szerinte az, hogy az emberek előtt — főként teoretikus viszo-nyulások miatt — rejtve marad a műalkotásban rejlő lényeg, a műalko-táshoz is, mint a többi egyszerű tárgyhöz, mint „eszközséghez” viszonyul-nak. Pedig a műalkotás kitüntetett tárgy; a művészet tárgya, a művészet pedig Heideggernél — Suki B. szavaival — „az az emberi dimenzió, amely-ben a lét lényege leginkább megközelíthető.”³² Ugyanakkor Heidegger hisz a művészet lehetőségében, még ha megvalósulásait nem is látja. Alap-vető funkciója ugyanis az a műalkotásnak, hogy a „technika mítoszá-t” le-rombolja, hogy az elidegenedett világ emberi lényegét felmutassa. Ennek lehetőségéhez viszont megintcsak transzcendálnia kell (és ezzel vissza-vonja korábbi válaszát); meg kell szabadítania a műalkotást tárgyi-elide-genedett ballasztjától. A műalkotás létrehozójára vonatkozóan a következő idézettel szemléltethető ez az eljárás: „A költő istenek és a nép között áll. Ki van vetve a közöttbe, az istenek és a nép közé. De csakis és elő-ször ebben a közegben dől el, hogy ki az ember, és hogy létezését hol honosítja meg.”³³

A műalkotás ebben az álmvilágban egy misztikus, elvont emberi lé-nyeg kvintesszenciájává szublimálódik, amely ezáltal épp a Heidegger által igényelt funkcióját képtelen megvalósítani.

Kiindulópontunk az volt, hogy a kultúra lehetőségének kérdését, mint elméleti kérdést a polgári lét ellentmondásainak felszínre kerülése, indi-viduális és nembeli élet éles szembekerülése veti fel a múlt század köze-pén. A polgári gondolkodáson belül a válasz végsősoron tagadó, vagy misztikus, irracionális utópiákba torkolló. Ennek oka az, hogy az elidege-nedett világot, a világ elidegenedettségét túlléphetetlennek tartották, kép-telenek voltak eljutni a nem és az egyén reális szétszakadásának alapjai-hoz, helytelenül ragadták meg az emberi tevékenység lényegét; a parti-kuláris mindennapiban, mint zárt falanszterben megragadva veszítették el a nembelihez való felemelkedés elméleti anticipálásának lehetőségét.

A másik lehetséges válasz a marxizmusé. Marx már az 1840-es években így ír: „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt, és mint egyéni ember, a maga empirikus életé-ben, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az em-beri nem lényévé vált, csak ha az ember a maga force propre-jait társa-dalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg... csak akkor valósul meg

az emberi emancipáció.”³⁴ A marxi programban tehát individualitás és nembeliség nem szakad szét, sőt az emberi (itt elidegenedésmentes) társadalom előfeltétele e kettő harmonikus együttélése. A marxi megoldás rendkívüli nívója szembeeszkö. Hegel a polgári társadalom elidegenedett mindennapiságát, egy „magasabb” rendszer eszmei mozzanatává lefokozva lépi túl. (Hegelnél pl. az állam a céltételező, amely teleologikus struktúrába foglalja a polgári társadalomban lejátszódó véletlen tevékenységeket, így juttatja általánossághoz, ésszerű szükségszerűséghez — tehát magasabb valósághoz ezeket. A különös szint ellentmondásait az általánosba emelve, logikai közvetítéssel békíti ki.) Marx a mindennapi életet nem mint szükségszerűen elidegenedett szférát tekinti, hanem *kimutatja azt a folyamatot*, amelyben ez az elidegenedés történetileg kialakul, amelyben az ember mint nembeli lény kiszorul a mindennapok világából; ugyanakkor — szintén konkrét-történetileg — felvázolja azt a folyamatot is, amelyben az elidegenedett tárgyiasság visszavehető. Ez a visszavétel, a polgári társadalom elidegenedett világán való túllépés azonban korántsem elméleti kérdés. Marx kimutatja, hogy a „sorsunkat a véletlenekbe behajítva magányosan szenvedjük végig” alapállás *történeti termék*, ugyanúgy mint ennek objektív alapja, az elidegenedett nembeliség. A tőkés termelési mód előtti formációk emberközösségeiben egyén és közösség viszonya szervesnek, szükségszerűnek tűnhetett az individuumok számára, míg a modern világ felszámolja ezeket a közösségeket, az embert a számára elvont általánosként jelentkező osztály alá rendeli. Az egyén számára az ilyen integrációkban való léte véletlenné tűnik, — az egyén álláspontjáról megintcsak jogosultán. Szépen írja le ezt a jelenséget a Grundrisseben: „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté... Mihelyt a dolog úgy fordult, hogy az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát, de ennek az eszközei, hogy magát mint elkülönültet tételezze, az ő magát általánossá és közössé tételévé lettek.”³⁵ Vagy más helyütt: „A modern világban mindenki egyidejűleg tagja a rabszolgaságnak és a közösségnek. Éppen a polgári társadalom rabszolgasága látszatra a legnagyobb szabadság, mert látszólag kiteljesedett függetlensége az egyénnek, amely elidegenült életelemeinek... féktelen, többé általános életkötelekektől és embertől nem kötött mozgását a saját szabadságának nézi, holott ez a mozgás ellenkezőleg az egyén teljes szolgasága és emberietlensége.”³⁶ Az elidegenült munka következtében az egyén erői, szubjektív képességei el vannak választva magától az egyéntől, a munka elvesztette az öntevékenység minden látszatát. A marxi program a termelőerők (mind szubjektív, mind pedig objektív termelőerők) egyetemes elsajátításán alapuló emberi képességek totalitásának kifejlesztése *magukban az egyénekben*, egy forradalmi szubjektum által véghezvitt *gyakorlati-átalakító folyamatban*.

Marx, kultúrán legáltalánosabban az emberi gazdagság kifejeződését, a nembeliség tárgyi megnyilvánulásának sajátlagos szféráját érti. A marxi megközelítésben a kultúra bölcsője az ember és természet közti, a munka és a magasabb objektívációs rendszerek (mint pl. technika, tudomány, művészet, közösségek, társadalmi intézmények) által közvetített anyagcsere folyamata. Eme „anyagcsere” folyamatában tárgyiassulnak az ember kibontakozó képességei: tudása, érzelmei, válnak más emberek számára is szükségessé, értékessé. A marxi történetfilozófiában tehát a

kultúra az emberi bennső teljes kimunkálásának — egyén szükségletei, képességei, élvezeti, termelőerői egyetemessége kimunkálásának — *objektívált rendszereként jelentkezik*. Marx kultúrafelfogásának katexochén szférája a társadalmi praxis, az élet és a társadalom termelése, vagyis a munka, mint a gazdagság általános lehetősége. Marx a konkrét, társadalmi lényből indul ki; az ember valóságos vonatkozásainak gazdagságát mutatja fel, mint szellemi gazdagságának forrását.

A polgári gondolkodás zsákutcájának alapja nézetünk szerint az, hogy elválasztja a munkát az eleven ember szabad öntevékenységtől. Az ember alapvető nembeli tevékenységét egy különös alakjában, elidegenült munkaként fogja fel, amely így nem a szubjektív emberi képességek kibontakoztatója, hanem ellenkezőleg, maga a *mozgó elidegenülés*. A tevékenység termékei nem mint az ember nembeli jellegének objektivációi, hanem mint a szubjektivitást megfojtó, emberellenes holt tárgyiságok jelenhetnek meg.

A kérdés tehát az, hogy az ember és a tárgy kapcsolata szükségképpen az ellenséges szembenállás-e, vagy pedig ez a jelenség egy különös történeti korszak sajátos ténye? A marxizmus nembeliség-ideálja nem kis mértékben táplálkozik a hegeli megoldásból, aminek a döntő alapja Hegel munkafelfogása. Említettük már, hogy Marx itt közvetlenül kapcsolódott és kapcsolódhatott a hegeli filozófiához, a hegeli teljesítmény hatékony maradhatott a materialista társadalomontológiában is. „A nagyság a hegeli Fenomenológiában...”, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, ... hogy tehát a munka lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert saját munkája eredményeként fogalmilag megragadja.”³⁷

Hegelnél az embernek önmagához, mint nembeli lényhez való viszonyulása csak azáltal lehetséges, hogy előteremti magából nembeli erőit. Ez helyes, de Hegel csak a szubjektum aspektusából értékeli a folyamatot, az objektívált nembeliség éppen tárgyi léte miatt visszaveendő, azaz megszüntetendő. „A munka az evilági önmagát-dologgá-tevés.” „A munkában közvetlenül dologgá teszem magam, formává, amely lét. Ezt a meghatározott létemet ugyanígy külsővé teszem, valami tölem idegenné és eljutok benne magamhoz.”³⁸ A filozófia fogalmai, mint igazi valóságok (maga a lényeg mint általános), mint legvalóságosabb tárgyak magukba szublimálják a közvetlen tárgyat (a dolgot egyáltalában) és az észlelés tárgyat (a meghatározottságban levő dolgot). Az objektum természeti mivoltát meg kell szüntetni („a természet csak létezik, nem szellemi”) — nem szubjektív, nem öntevékeny), egy magasabb objektivációs szféra „elismerésére” van tehát igazságához — valóságához — szüksége. A fogalomból létrehozott lét a valóságos lét. Hegel tehát helyesen látja, hogy a „szubjektum-objektum munkában foglalt viszonyára a közvetítés mozzanata jellemző” (Ágh A.), de az ontológiai közvetítés-mozzanatot logikai közvetítéssé — következtetéssé — misztifikálja.

A *marxi ontológiai fordulat* itt következik be. Marxnál az ember szenvedő, korlátozott lényvontát tételező külső tárgyak nem feltétlenül ellenséges-elidegenült tárgyak, hanem alapvetően „lényegi tárgyak”, amelyek az ember „lényegi erőinek tevékenykedéséhez, és igazolásához nélkülözhetetlenek”.⁴⁰ Marxnál tehát a közvetítés mindig anyagi-valóságos a tárgyi ember és a külső tárgyak között. Ezek a

tárgyak azonban csak formailag külsőek, tartalmilag emberi-társadalmi tárgyak, az ember által létrehozott *önmaga-tárgyasulásai*. Az ember csak akkor vész el tárgyában, ha ezek nem mint „társadalmi tárgyak”, ön maga a maga számára nem mint „társadalmi lény” lesz. De mindez nem az általában vett tárgyaságon és az ember általános fogalmán fordul meg, hanem konkrét társadalmi viszonyok függvénye. Ezért írja Marx, hogy „... A természetbeni gazdagság minden formája, mielőtt a csereérték lép a helyébe, lényegi kapcsolatot tételez fel az individuum és a tárgy között, úgy, hogy az egyik oldala szerint maga az individuum a dologban tárgyasul, és a dolognak a bírása egyúttal mint individualitásának bizonyos meghatározott fejlődése jelenik meg... A pénz viszont, mint az általános gazdagság individuumá, ... egyáltalán nem tételez fel semmiféle individuális kapcsolatot birtokosához... A pénz maga a közösség...”⁴¹ Individualitás és nembeliség, emberi szubjektivitás és természeti tárgyaság, elvont-általános gazdagság és egyéni-konkrét kiürültség, kultúra és civilizáció *antinómiái tehát történetiek*, nem pedig az általános-emberi élet örök ellentmondásai.

De mit jelent a tárgyak társadalmi-tárgy-volta, lehet-e emberi a természet, az ún. elsődleges nembeli objektivációknak, a közvetlen gyakorlati hasznosságra irányuló munkatermékeknek van-e általános nembeli, azaz emberi lényegre utaló jelentése? A hegeli választ már láttuk; — Hegel csak „az ember általános létezését, a vallást vagy a történelmet, a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet, irodalmat stb. tudta felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és emberi nembeli aktusokként”.⁴²

Lényegileg azonos a XX. századi egzisztencializmus és a frankfurti kritikai iskola álláspontja ezzel. Különös helyet foglalnak el — mint már láttuk — pl. Heidegger filozófiai rendszerében kultúrfilozófiai nézetei. Egyrészt a „természetközelség” igenlésére, másrészt pedig technika és művészet éles megkülönböztetésére és szembeállítására kell utalnunk. Heidegger élesen megkülönbözteti a régmúlt természeti állapotát a ma manipulált világától. Romantizáló felfogása szerint a létunt boldog korszakban az ember és a lét harmonikus egységben álltak, a létező egy volt létével. (A természetközelség egyben létközelség is.) A mai kor elrejti az emberi lét értelmét, az emberi lényegét. E kor sajátossága — állapítja meg A technika és a fordulat c. művében — hogy „... a lét lényegének elfelejtettsége úgy fordul meg, hogy ezzel a fordulattal a lét lényegének igazsága sajátosan a létezőbe fordul. A technika a modern ember sorsa lesz, létsorssá válik.”⁴³ A magasabb nembeli objektivációs rendszernek, mint pl. a tudomány, teljesen alárendelődnék a termelésnek, és ezáltal elvesztik nembeli jellegüket, hiszen itt nem az emberi egyének erőiként, hanem *tárgyak erőiként funkcionálnak*. Láttuk, a művészet is csak azáltal őrizheti meg Heideggernél nembeli objektivációs rendszer jellegét, hogy függetleníti magát a tárgyi létől. Ezzel viszont az azonos lényegű két objektivációs rendszer élesen szembekerül egymással.

A heideggeri megoldással édestestvér Marcuse „magaskultúra”-felfogása. Így ír: „A Nyugat magaskultúrája — amelynek értékeit az ipari társadalom még most is vallja — mind funkcionális, mind kronológiai értelemben technika előtti kultúra volt... A magaskultúra az anyagi kultúra egy részévé válik, az átalakulás során igazsága nagyobb részt veszendőbe

megy.”⁴⁴ A manipulált civilizáció tehát megfojtja a kultúrát, lehetetlenné teszi a nembeli objektívációk nembeli elsajátítását. De míg Heidegger idealista „tárgytalanítással” próbálja megteremteni ill. megmenteni az emberi értékeket, addig Marcuse *szubjektum nélküli álpraxist* prédikál. „A szükségletstruktúra radikális ártértelezése a stabilizáció megrendítésének döntő determinánsa. Nemcsak az ökonomizmus, hanem az egész hagyományos kultúrával is teljes határozottsággal szakítani kell... az ösztönök lázadása útján.”⁴⁵

A Heidegger, Marcuse és még oly sokan mások által így felvetett kérdés megválaszolhatatlan, mert „fonák nézőpontból” van felvetve. A technikát, az elsődleges nembeli objektívációkat nem az „ember lényegével való összefüggésben, hanem mindig csak egy *külső hasznossági vonatkozásban* fogják fel” (Marx). Pedig — ahogy Marx már az 1844-es Kéziratokban megfogalmazza — „a közönséges anyagi iparban, ... érzéki, idegen, hasznos tárgyak formájában, az ember tárgyasult lényegi erői állnak előttünk”.⁴⁶ Ezek az objektívációk ugyanúgy az emberi lényegi erők valóságai, mint a marcuse-i „magaskultúra” tárgyasulásai. Az eddigi történelemben paradox módon, de történetileg szükségszerűen ezek a lényegi tárgyak mint *nem-lényegi tárgyak*, vagy mint *nem-tárgyi lényegek* jelenhettek csak meg. Az elidegenülésben mozgó eddigi történelem termeli ki a fenti illúziókat. A munka-tulajdon antagonizmusával terhelt társadalmakban az ún. magaskultúra értékeinek termelése csak azáltal lehetséges, hogy a társadalom egy szűk rétege számára biztosít egy olyan homogén, „elidegenedésmentes” közeget, amelyben a nembeli, mint szabad öntevékenység megnyilvánulhat. De a privilegizáltak által megélhető és reflektálható eme teljesség csak a döntő többség számára adott részlény-mivolt és „lélteltakartság” árán volt megvalósítható. Marx nagyon világosan megfogalmazza ezt a tényt: „Hogy a művészi tehetség kizárólag egyesekben összpontosul, s hogy ezzel összefüggésben a nagy tömegben el van nyomva, az a munka megosztásának következménye.” „Hogy egy olyan egyén, mint Raffaello, kifejleszti-e tehetségét, az egészen a kereslethől függ, amely viszont a munka megosztásától és az embereknek ebből fakadó művelődési viszonyaitól függ.”⁴⁷

A termelő munkának, mint formailag elidegenedett, de nembeli tevékenységnek a nembeli jellege csak egy olyan elméletben jelentkezhet, amely anticipálja e jelleg mindenki számára tételezhetőségét és tárgyi valóságát, és amely egyben gyakorlati programot is ad egy teljes, többé már nem korlátozott öntevékenység kibontakoztatásának megvalósítására. „A kultúra lehetősége a marxizmus számára ott kezdődik — mondja Lukács György —, ahol elsajátításának reális alapjai mindenki számára le vannak rakva.”⁴⁸ (De ez korántsem jelenti azt, hogy az eddigi történelemben létrehozott kultúrártékek egy új kultúra küszöbén elvetendőké lennének, vagy hogy a Marx által említett Homérosz-probléma a gyakorlati marxizmus számára megoldhatatlan paradoxont jelentene.⁴⁹)

Az értékek egymásraépülése folytonosságot hoz létre a történelemben, az értékkontinuitás fontos alkotóeleme a történelemnek egyáltalában. Az ember képességeinek, alkotóerejének, szellemiségének kiemelkedő objektívációi, mint *értékek*, *csomópontjai az emberiség nembeli fejlődésének*, az emberi lényeg kiteljesedő előrehaladásának. Részei „kollektív emlékezetének” (Baumann), mindig élő tükrök a gigászi út jelentésének és jelen-

tőségének felméréséhez és megértéséhez, ugyanakkor a jelen e folyamatban betöltött szerepének tudatosításában.

A marxi kultúrafelfogás a kultúrát az emberiség történelme szempontjából és számára próbálja megérteni. Marx tisztában van azzal, hogy a történelmi fejlődés ebben a szférában sem egyenesvonalú, tisztában van azzal, hogy egy társadalom kultúrája az alapvető antagonizmusok következtében nem egynemű; — de a fontosabb mozzanatnak az egyetemes emberi kultúraértékek egymásraépülését, a kultúra folytonosságát tartotta. A kultúra az emberiség „kollektív emlékezete”, az „ember eszméjének testetöltése” (Gramsci), melynek értékei a nembelit reflektálva, és visszacsatlakozva a mindennapi élet újratermelésére, a sokoldalú, világában egyre inkább otthonra találó ember útjának mérföldköveit jelzik.

A kultúra a gyakorlati marxizmus számára ott kezdődik, ahol szabaddá tudja tenni az utat, ahol „előteremti a szükséges anyagi feltételeket, létrehózza lehetőségek gazdag mozgásterét a szabad öntevékenység számára”. (Lukács)

JEGYZETEK

1. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. 35; 36. o.
2. Franciául: Abendroth—Holz—Kofler—Pinkus: Entretiens avec Georg Lukács. Maspero. Paris. 1969.
3. Baumann: Általános szociológia. Bp. 1967. 15. o.
4. Idézi: Baumann. uo.
5. Állam és jogelmélet. Tankönyv. 173. o.
6. Lukács Gy.: Történelem és osztálytudat. Bp. 1971. 47. o.
7. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet. Bp. 1965. 189. o.
8. Marx: A zsidókérdéshez. MEM 1. Bp. 1957. 467. o.
9. Rousseau: Társadalmi szerződés. Phönix. Bp. 1947. 52. o.
10. Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: A vallás a pusztá ész határain belül... Gondolat. 1974. 76. o.
11. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai. 1971. 362. 155. o.
12. Vö. Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Akadémiai. 1977. III. 209. o.
13. Lukács György: Az esztétikum sajátosságai. I. Akadémiai. 1975. 9. o.
14. Halász E.: A német irodalom története. I. Gondolat. 1971. 24. o.
15. Erről a problémáról Kierkegaarddal kapcsolatban részletesen ír Lukács Gy.: Lélek és formák — Utam Marxhoz I. Magvető. 1971. 33. o., illetve Adalékok az esztétika történetéhez. I. Magvető. 1972. 531—545. o.
16. Kierkegaard: Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra. Írásai-ból. Gondolat. 1969. 98—99. old.
17. Kierkegaard: Vagy-vagy. Gondolat. 1978. 182. o.
18. Kierkegaard: Id. m. 192. o.
19. Kierkegaard: Árnyképek. — Vagy-vagy. Id. m. kiad. 225. o.
20. Kierkegaard: Diapszalmata. — Vagy-vagy. Id. kiad. 48. o.
21. Kierkegaard: Az érzéki zsenialitás mint csábítás. Vagy-vagy.
22. Kierkegaard: Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly a személyiség ki-munkálásában. Vagy-vagy. Id. kiad. 924. o.
23. Kierkegaard: Id. m. 833. o.
24. Heller Á.: Portrévázlatok az etika történetéből. Gondolat. 1976. 331. o.
25. „Milyen helytelen szemérmesség, hogy tudásként beszéljek olyan dologról, amelyről mint élményről beszélhettem volna.” — Idézi Lukács: Az ész trónfosztása. Akadémiai 1974. 253—254. o.
26. Schopenhauer: A halálról. Franklin T. 1906. 34. o.
27. Az egész tettenérni az egyetlen megfoghatóban, az individuumban! „A szellemtudományok az önszmélésre irányulnak, — ez a megértésnek kívülről befelé irányuló menete, a belső megragadása, amelyből az életmegnyilvánulások származnak. Ez a belső ok a csak megélhető.” Dilthey: A történeti világ felépítése a szellem-tudományokban.
28. Schlick: Az etika kérdései. A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat. 1972. 528. o.
29. A Max Schelerre vonatkozó, itt következő gondolatmenet támaszkodik Munkácsy Gy.-nak az ELTE-n elhangzott előadására.
30. A sajátos heideggeri terminológiát Suki B. értelmezésében használjuk. Lásd erre vonatkozólag Suki B.: Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései. Gondolat, 1977.
31. Sartre: A módszer kérdései. — Módszer, történelem, egyén. Válogatás J. P. Sartre filozófiai írásaiból. Gondolat. 1976. 249—250. o.

32. Suki B.: Martin Heidegger ... Gondolat. 1977. 234. o.
33. Az egzisztencializmus. (Szerkesztette Kőpeczi B.) Bp. 1965. 205. o.
34. Marx: A zsidókérdéshez. Id. kiad. 371. o.
35. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. 375. o.
36. Marx: A szent család. MEM 2. 115. o.
37. Marx: A hegeli dialektika kritikája. — Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 104—105. o.
38. Hegel: Jenaer Realphilosophie. Akademie-Verlag. Berlin. 1969. 197., 217. o.
39. Hegel: Id. m. 206. p.
40. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiad. 108. o.
41. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. 130. o.
42. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiad. 74. o.
43. Idézi Suki B.: Martin Heidegger ... Id. kiad. 251. o.
44. Marcuse: Az egydimenziós ember. Bp. é. n. 80—81.; 20. o.
45. Idézi Borgosz: Marcuse és a harmadik erő filozófiája. Bp. 1974. 183. o.
46. Marx: Id. m. 74. o.
47. Marx: A német ideológia. MEM 3. 386. és 385. o.
48. Lukács Gy.: Lenin. Magvető. 1970. 153. o.
49. „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számkra még ma is művelészetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércének és elérhetetlen példaképnek számítanak.” Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Id. kiad. 36. o.

Ференц Шимон

ВОЗМОЖНА ЛИ КУЛЬТУРА?

В работе автор даёт ответ на вопрос, возможно ли создание ценностей и их свободное от манипуляций, частное и общественное усвоение в отчуждённых, «сверхцивилизованных» условиях XX-го века.

Анализируя попытки разрешения этого вопроса буржуазными мыслителями XIX и XX веков, автор указывает на то, что противоречия культуры в конечном счёте коренятся в противоречиях общества. Ошибкой буржуазных мыслителей являлось то, что даже самые великие из них — начиная с Руссо и Кьеркегор и заканчивая Франкфуртской школой — ошибочно понимали суть человеческой деятельности; они повязли в партикулярном, повседневном, замкнутом фаланстере.

В марксистской истории философии культура является объективной системой усовершенствования, своеобразной предметной проявляющейся принадлежности к человеческому роду. Марксизм не отделяет труд от свободной активности живого человека. Его программа: на основе всеобщего усвоения производительных сил развитие тотальности человеческих способностей в самих личностях, в практическом и преобразующем процессе, осуществлённом революционным субъектом. Таким образом, вопрос о возможности культуры — как и возможное решение его антиномий — в основном является практической проблемой.

Tibor Szabó

YOUNG GRAMSCI AND THE PHILOSOPHY OF PRAXIS

Gramsci's philosophy is often regarded in recent philosophical literature to be one of the intellectual forerunners of the New Left, the „Western Marxism”. (Markovic, Davidson, Macciocchi, Botto, Germino etc.)¹ In their view Gramsci is a „philosopher of praxis” who reduced the totality of the classic Marxist tradition to Praxis thus having „historicized”, „humanized”, applied Marxism to the conditions of the West. How far is this picture of Gramsci valid? What is really Gramsci's relation to Marxism? In what did Gramsci „rework” Marxist Philosophy and how has he laid the science of politics on new foundations? We are seeking answers to these questions reconstructing Gramsci's early work, which is an actual task for research even forty years after his death. But only that reconstruction can be valid and free of misinterpretation which takes certain philological and methodological aspects into account. The statement is right especially for his early works (1911—1920), since the letters and articles written at this time are posthumous works — they are being identified at the present, too. An undeformed reconstruction can be gained only by reviewing these articles in a chronological order — this, at the same time proves that young Gramsci's philosophical conception had undergone a considerable *development*. Examining his early works in their development is important for he reaches a fuller understanding of Marxian and Leninian theory and practice at this time. This is in our opinion Gramsci's „way to marxism”.

I. The period of Gramsci's theoretical formation (1911—18)

Although he uses the term only later, the problem of praxis is a central one in his early work. As we can learn from the memories of A. Pastore, professor of philosophy at the University of Turin, he dealt with the problem „how the idea becomes a practical power” parallell with his literary and linguistic studies.² This very problem already includes

¹ M. Markovic: *Gramsci and the unity of Philosophy and Politics*, Praxis, Zagreb 1967. n. 3. pp. 333—339.; A. Davidson: *Antonio Gramsci: towards an intellectual biography*, London 1976 Merlin Press; M.—A. Macciocchi: *Pour Gramsci*, Editions du Seuil, 1974 Paris; E. Botto: *Il neomarxismo*, I—II. vol. Roma 1976 Edizioni Studium; D. Germino: *The radical as Humanist: Gramsci, Croce and the „Philosophy of Praxis”*, Bucknell Review, vol 20, Lewisburg, Pennsylvania, 1972 n. 1. pp. 93—116.

² D. Zucaro: *Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911—1915*, Società 1957. n. 6. p. 1110.

the searching of the possibilities of human activity. He tried to answer it under two influences. He was partly influenced by the activity, and praxis comprehension of idealism, namely Papini's version for pragmatism, futurism, Gentile's early work for a certain degree, but most of all Croce's eclectic idealism. On the other hand, both in theoretical and in practical respect he was significantly influenced by the socialist movement, from Salvemini to Mondolfo, from Labriola and Sorel mediated by Croce to as far as Marx.³ He frequently arrived at forming and accepting inconsequent standpoints due to this dual influence. His article in 1914 on active and busy neutrality is a characteristic one in this respect. Here his position on Italy's entrance in the war was nearing Sorel's mythic praxis-conception. Even though this article was purely theoretical and not practical (intervenient), his silence for a year and a half proves, he had felt its one-sidedness and mistake.

When he begins writing again in 1916, as a professional journalist this time, in his conception on the relationship of culture and activity a definite return to Croce can be perceived. He accepts even Croce's terminology and accordingly, emphasizes the importance of spiritual activity. But he wishes this spiritual activity to be in the service of socialist movement. He thinks spreading culture and consciousness, that is proletarian culture and class-consciousness widely is enough to change the society. This idealist stimulation meant a positive possibility for Gramsci against the theoretical motionlessness,⁴ though he exaggerates the role of culture and consciousness in forming the society. At this time he agrees with Croce's early conception, namely „We make history ourselves, of course considering the objective conditions among which we are; but with our own sufferings, with our own strives, with our own ideas.”⁵

As a consequence of the spiritual and moral crisis caused by the war, the problem of spiritual activity appears together with moral problematics in 1917 in young Gramsci. This was the standpoint of the theoreticians of the 2nd Internationale (Kautsky, Jaurès etc.), too; and socialists outside the 2nd Internationale — like Sorel and Lukács — also emphasized this point. Young Gramsci joins in laying stress on the necessity of Renan's, Sorel's, Croce's „intellectual and moral reform” and underlies the historical role of moral responsibility. His previous conception is made significantly more concrete by this and now he expects the changing of the society not from spiritual activity, but from the activity coming from man's moral duty. He notices that masses cannot be won over merely by

³ Naturally he was influenced by the working class movement itself, but this duality and clearing the sources had begun to change only after the Russian Revolution, then he comes to discover: „We are revolutionists in our deeds while we are reformists in our way of thinking.” in: A. Gramsci: *Scritti giovanili 1914—1918*, Torino 1958 Einaudi p. 132.

⁴ „Gramsci understood — as Togliatti said in the collection of his speeches and articles on Gramsci — that the new idealist culture meant a step forward in the development of our national culture just like Hegelism meant a step forward generally in the development of European philosophical culture. Thus he understood that it is impossible to have a pronouncedly negative relation to this new intellectual trend...” in: P. Togliatti: Antonio Gramsci, Roma 1971 Riuniti p. 41.

⁵ B. Croce: *Primi saggi*, Bari 1919. Laterza pp. 67—68.

influencing them culturally, but they should change practically in order to be able to form the society of the future with a different activity.

The importance of moral activity is pointed out against the passivity of the masses in the young socialist newspaper, *Città futura*. He writes as follows, „I hate indifferent people. Indifference is lack of will, parasitism, cowardness, it is not life. Therefore I hate indifferent people. Indifference is a heavy burden of history. It is like a heavy stone hung on the neck of a swimmer, like motionless material in which the best enthusiasm gets lost . . . Indifference works rather effectively in history. Though passively, but it works. It is the animal material which stands up against intellect and strangles it.”⁶ The positive demands of the „Sollen”, par excellence activity, moral action and immanent will based on the comprehension of historical responsibility are emphasized against indifference and passivity as the negative behaviour forms of the „Sein” in young Gramsci.

He thinks activity presumes will which should become the *common will* of the society. These are underlined against the so-called arm-chair-politics or as he later called it: the politics of „if”. He writes as follows: „The principle of the so-called smallest strain, the principle of the arm-chair-comfort, which very often means: you should not do anything, becomes popular.”⁷ — adding that the main obstacle of creating the new society is this indifferent social and political behaviour.

In this interpretation his polemy against the reformist-socialist views encouraging this behaviour in the people can be observed. He opposes especially Turati's, Treves's and Loria's concepts, saying that they „. . . reduced Marx's doctrine to outer schemes, to natural rule which prevails fatally, out of people's will, their united activity, and out of the social forces carried out by this activity.”⁸ making the impression in the members of the society, „. . . as if history would be nothing else, but a huge natural phenomenon, eruption, earth-quake to which everybody is a victim, those who want it as well as those who do not want it, those who are conscious of it and those who are not, those who were active and those who were indifferent.”⁹ These economical and naturalist conceptions twisted Marx's theory and transformed it to be the doctrine of the inactivity of the proletariat. This polemic by young Gramsci is very significant and points out that he asserts the Marxian meaning of the phrase: „people make history themselves . . .”

He begins to study history that should be changed by human activity and praxis only as a result of the analysis of the First World War and especially of the Russian Revolution.¹⁰ This is a *turning point* in Gramsci's philosophical work, because — like Lukács, too — he realizes at this time: changing reality is not only a cultural-spiritual task, but mainly a concrete-historical one. Due to his own concept and to the limited infor-

⁶ A. Gramsci: *Scritti giovanili*, quoted edition pp. 78—79.

⁷ *Ibid.* pp. 77—78.

⁸ *Ibid.* p. 154.

⁹ *Ibid.* p. 85.

¹⁰ The great influence of the First World War and of the Russian Revolution is emphasized by P. Anderson, in: *Considerations on Western Marxism*, London 1976. NLB p. 27.

mation he cannot have a total picture of the Russian events. His famous writing *Revolution against the „Capital“* can be judged correctly only regarding this fact. What does this so frequently interpreted revolution against the Capital mean? It surely does not that young Gramsci would be anti-Marxist. Just on the opposite: he writes against false comprehensions of Marxism, against the narrow-minded and scientist views, characteristic of reformism, which negates Marx's spirit, using his „letters“ as their starting-point.

Young Gramsci strives to see Marxism as a living guide of action in constructive way. But his anti-reformism leads to accepting the other extreme: he interpreted the new Russian Revolution as creator of a „new moral atmosphere“ which — in his view — carried out seizing the power in an anti-Jacobin way. For Gramsci this anti-Jacobin revolution proves that the economical factor alone is not decisive in the development of the society. That is — as he says — you need not expect that England's history repeat itself in Russia, but people's activity can also lead to the new society. The need for social activity guide him to analysing Italian social and political situation. He realizes that „Thought — although it is free — is determined, more exactly, determined by history.”¹¹ and culture, as well as consciousness are determined by the concrete historical situation. That means that consciousness cannot be altered alone, but it changes together with the change of its conditions.

A threefold polemics can be observed in young Gramsci's philosophical development in 1918. On the one hand he criticizes Salvemini's cultural messianism which is a *culturist* view; on the other he rejects *economism*, that derives the movement of society from the changing of economy and excludes human activity from the shaping of history;¹² finally he rejects *Jacobinism* which overemphasizes the violent character of political activity. In his opinion this is a messianist view of history, that is making a myth of praxis, to which Lukács is near at this time in his *History and class-consciousness*.

Now he becomes aware of the fact that changing the society can be realized by linking up political, economical and cultural activity, without overemphasizing either's role. Cultural activity has yet some priority since it starts class struggle by making the proletary conscious of the aim. This aim is to be realized by activity. That means: in young Gramsci's conception politics is the aim, and culture is the means of realizing the political aim. Among his contemporaries Lukács's comprehension, on the contrary is a culturist one, because for him culture is the aim and politics merely the means.¹³ Culture makes the changing of the everyday consciousness of wide masses possible, that means an important contribution to preparing and carrying out political revolution by creating consensus.

¹¹ A. Gramsci: *Scritti giovanili*, quoted edition p. 260.

¹² Regarding this, a considerable similarity can be found in Gramsci's and Engels's as well as in Lenin's views who both rejected economism energetically. (See Engels's later letters and Lenin's *What is to be done?*) L. Paggi thinks Gramsci's counter-economism to be the guiding thread of Gramscian philosophy. In: L. Paggi: *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Roma 1970. Riuniti.

¹³ Vid.: I. Hermann: *Lukács György gondolatvilága*. (The world of George Lukács's thoughts), Budapest 1974. Magvető Ed. pp. 117—118.

When Gramsci begins to use the term of praxis (1919), he interprets it in this sense. Partly he returns to Labriola's praxis-concept,¹⁴ while he is nearing Lenin's concept, too. Thus, at the end of his early work he sees the necessity of revolutionary action, but interprets it in an individual way. He writes as follows: „The problem today, on the top of social catastrophe, when the whole has broken up and every kind of autocratic hierarchy has collapsed for ever, is that we should help the working class in seizing the political power, that we should study and search the adequate means for carrying out transferring the power with the smallest possible bloodshed, that the new communist state should be formed after a short period of revolutionary terror.”¹⁵

What is then praxis? „The permanent exceeding of the empirical individual, the permanent response of the spiritual universality” or as he puts it another way: „*Converting philosophical meditation into practice*”. Consequently young Gramsci did not make the role of praxis mythical, neither consciousness nor praxis are „demiurges” in his case, rather they are the means of changing everyday life and thinking for the sake of an aim. They are what Marx expresses this way: „Theory also becomes material power when it seizes masses.”¹⁶ The row of actions that he calls praxis now instead of activity, will create consciousness and consensus later on, besides which little place will remain for the forcing (violent) element: dictatorship when forming the new state.

II. The period of the Ordine Nuovo (1919—1920)

In the period of the Ordine Nuovo this notion is altered but does not basically change. The „ordinary confrontation of ideal with the practical” — that Lenin rejects so much¹⁷ — is wholly unacceptable for Gramsci as well. He says, the association of the ideal and material elements must be achieved, that is, the realization of the ideal, of socialism, more exactly of the proletarian dictatorship as an idea must be urged on. He writes on socialism as a true theory — that had incarnated only in Russia until that time — as follows: „Absolute truth is not enough to carry the masses into action, to support them with revolutionary spirit but there should be a definite truth . . . in view of human history truth is only what is realized in action, what fills our existing conscience with zeal and enthusiasm, what is realized in the real conditions and profound movements of the masses themselves.”¹⁸ On this peak of the revolutionary wave — during the so-called „red two years” of 1919—1920 — Gramsci speaks for the realization of the proletarian dictatorship and for the foundation of the new state and fully rejects all forms of positivist reformism. He plays an outstanding role in the movement of the factory councils not only theoretic-

¹⁴ A. Labriola: *Saggi sul materialismo storico*, Roma 1964 Riuniti; On returning to Labriola vid. also L. Paggi: *Antonio Gramsci e il moderno principe*, quoted edition, p. 17.

¹⁵ A. Gramsci: *Scritti politici*, Roma 1973 Riuniti pp. 239—240.

¹⁶ Marx: *A hégeli jogfilozófia bírálatahoz. Bevezetés.* (To the criticism of Hegelian law-philosophy. Introduction.) MEW, vol I, Budapest 1957 pp. 384—385.

¹⁷ Lenin, *Filozófiai füzetek* (Philosophical Sketches), LÖM, vol. 38, p. 96.

¹⁸ A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919—1920*, Turin, 1954, Einaudi, p. 397.

tically but practically, as well. At this time, however — on Labriola's and Lenin's influence — he knows that history must be examined always really, in its social-economical context, for our action aiming at its change can succeed only this way. Therefore he refuses comprehending revolution as a thaumaturgical act. Revolution — he writes — „is not a thaumaturgical act but a dialectical process of historical development”.¹⁹ It is a long process, a movement of two distinct phases. The one is the so-called minimal program, a short revolutionary action necessary for the establishment of the dictatorship of the proletariat, the other — and according to Gramsci, the more important one — is the so-called maximal program, forming the psychology of the proletariat, and organizing the working class into a ruling class. Its preconditions are acquiring the „art” of economical and political leadership and direction. Revolution is thus a long-lasting process of the concretization of praxis, of revolutionary action. Gramsci's early revolutionary theory — in contrast with the opinion of Althusser and his followers — cannot be linked up with the reformism of the theoreticians of the 2nd Internationale. The classics of Marxism — Marx, Engels and Lenin — had often declined the false comprehension by which revolution would be a single action. Socialist revolution — Lenin writes — „is not a single action, not a battle fought on only one front, but a whole period of the widest class conflicts, a long row of battles fought in all the questions of economy and politics.”²⁰ A real grasp of society should consider revolution as well as history itself a process, in the course of which two considerable leaps may occur. The workers of Turin aimed at this during the „red two years”, offering an excellent example of class struggle in economical, political and cultural fields, even though the workers did not succeed in settling the historical alternative — as Gramsci had analyzed — between the forces of the socialist revolution and of the reaction on their own benefit. The Ordine Nuovo movement was in any case „The translation of comrade Lenin's conception into the Italian historical reality as he had explained it in some writings published in the *Ordine Nuovo*”,²¹ and thus it was a significant stage of the Italian workers' movement.

III. Conclusions

Some conclusions may be derived from these points.

1. The most fundamental categories (culture, consciousness, producer as a concrete individual, moral responsibility, consensus, activity, etc.) which are characteristic of Gramsci's later conception nearly in the same sense, can be found in his early philosophy. Therefore no contrast can be discovered between the theory and the practice of early and late Gramsci; on the contrary: a definite continuity is observed in his work from this aspect. Let us take such essential points like revolution — a

¹⁹ Ibid., p. 30.

²⁰ Lenin, *A szocialista forradalom és a nemzetek önrendelkezési joga* (The socialist revolution and the right of nations to self-determination), LOM, Budapest, 1967, vol. 27, p. 244.

²¹ A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, quoted edition, p. 152.

process or keeping the right proportions between the compelling (dictatorial) and consensual elements of revolution, the importance of the consciousness and activity of the history-forming subject.

2. Gramsci's philosophy cannot be presented so that it over-estimated the role of praxis in forming history. Although after 1917, in world historic aspect, the main task was, without doubt, rendering the ideas of Marxism into practice and realizing them, Gramsci — in contrast with his contemporaries, Lukács and Korsch — did not have illusions regarding a quick changing of the existing society. He always strives to draw a line between himself and extremes like Jacobinism or messianism and at the same time to underline the historical importance of highly responsible conscious action. Praxis for him is not „demiurgos” but a social ontological process between ideal and material which can be interpreted only in view of the dialectics, in the connection of the real historical conditions and the concrete individual taking this stand. He comprehends the Marxian term „people make their own history” in its entirety and totality without making either of the anthropological, practical and historical elements absolute.

3. Here it should be indicated that Gramsci — in contrast with Mastroianni's opinion — was not a voluntarist à la Bergson neither that time, nor later. Still less was he a follower of Luxemburg's spontaneity cult. Will for Gramsci is always a „collective will” consciously accepted by society, while spontaneity is always connected with discipline, organization and with consciousness, as well, like in Lenin.

4. Gramsci therefore — as it is obvious — did not accept the violence myth of anarcho-syndicalist Sorel. Activity, praxis are never identical with violent action at all costs for Gramsci, what is justified by the end, but it is an action which strives to achieve a radical change of society through the people and by their changing. This standpoint justifies Gramsci's acceptance of the „moral and intellectual reform” deriving from the line of Renan-Croce-Sorel.

5. Gramsci belongs to the newer generation of Marxism (the greatest representative of which is Lenin) that gives a central importance to man, to man's consciousness history-forming action, in one word: to the subjective factor. In the state of imperialism, it was necessary to shift the emphasis from the objective social factors to the subjective ones. But Gramsci comprehended it not in a biased way, but dialectically, as he knows that the subject is only a starting point who initiates social changes. Still — for real changes — it is necessary to have a knowledge of objective social conditions.

Summarizing, we can say that Gramsci always tried to consider the anthropological, practical and historical elements — which form the totality of Marxism — and with Lenin's help made efforts to re-create the unity of Marxism that had been broken up by the 2nd Internationale and Sorel. This dialectical understanding gives the basis of Gramsci's creative Marxist conception that has become the guiding principle for the political action of Italian working class and that directed it amid the hard circumstances of class struggle without having become dead, stiff, „Gramscism”.

Szabó Tibor

A FIATAL GRAMSCI ÉS A GYAKORLAT FILOZÓFIÁJA

A tanulmány azokat a főbb eredményeket foglalja össze, amelyekre Gramsci fiatalkori filozófiájának (1911—1920) elemzése során jutott a szerző.

Kiindulópontja az, hogy Gramsci elméleti és gyakorlati munkásságát el kell különíteni az idealizmustól és a „balos” irányzatoktól. Ez egyrészt *hatástörténeti* szempontból Croce és Sorel vonatkozásában érvényes, másrészt Gramsci „idealizmusát” hangsúlyozó (Riechers, Garaudy) vagy épp ellenkezőleg „praxisfilozófus” voltát kiemelő (Germino, Macciocchi, Botto) *értelmezésekkel* szemben fontos.

A tanulmány rámutat arra, hogy Gramsci fiatalkori filozófiájában már látszanak és konkrétan meg is fogalmazódnak azok a törekvések (a praxis mint gazdasági, politikai és kulturális cselekvés; a forradalom mint szükséges, de nem „csodátévő” aktus, hanem folyamat stb.), amelyek későbbi, már érett felfogásában segítik őt a marxizmus II. Internacionálé által megbontott totalitásának Marx és Lenin szellemében való visszaállításához.

Тибор Кабо

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МОЛОДОГО ГРАМШИ

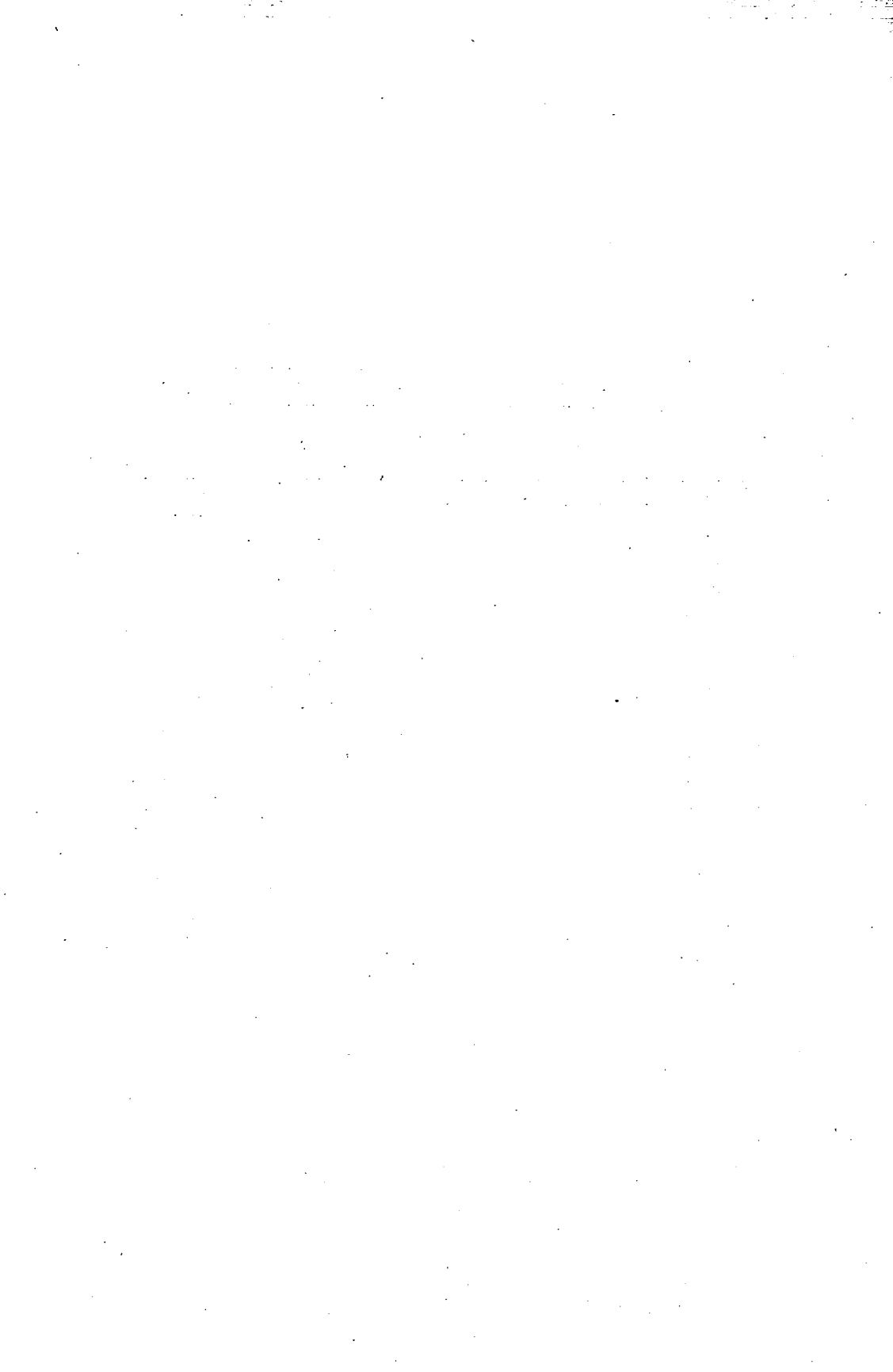
В работе суммируются главные итоги анализа всей философской деятельности молодого Грамши (1911—1920 гг.)

Автор в своей работе исходит из положения, согласно которому теоретическую и практическую деятельность Грамши необходимо отграничить от идеализма и «левацких» направлений. С одной стороны, это касается *истории влияния* Кроче и Сореля, с другой стороны это важно относительно такого *понимания* философии Грамши, когда подчёркивается его «идеализм» (Рихерс, Гаради и др.) или, наоборот, его «практическая философия» (Жермино, Маккиокки, Ботто и др.)

В работе указывается на то, что в философии молодого Грамши уже заметны и конкретно сформированы стремления (практика как экономическое, политическое и культурное действие; революция как необходимый, но не «чудотворный» акт, а процесс и т. д.), которое впоследствии зрелому Грамши помогли восстановить тотальный характер учения Маркса и Ленина, подорванного II Интернационалом.

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Balogh Tibor</i> : Egy sajátos konceptualizálás: a „kompetitivitás” és „kooperativitás” metapszichológiai értelmezése	3
<i>Csejtei Dezső</i> : Az inka birodalom vallásának sajátosságai a marxi formációelmélet tükrében	15
<i>Dékány András</i> : A lét misztériuma, mint Gabriel Marcel vallásos egzisztencialista ontológiájának központi kategóriája	33
<i>Héderné Kozák Róza</i> : A szocialista politikai tudat kialakulásának néhány problémája	47
<i>Simon Ferenc</i> : Lehetséges-e kultúra?	59
<i>Szabó Tibor</i> : Young Gramsci and the Philosophy of Praxis	77



Felelős kiadó Dr. Horuczi László
80-5732 — Szegedi Nyomda. Felelős vezető: Dobó József igazgató
Készült: linó szedéssel, íves magasnyomással, 6,5 A/5 ív terjedelemben,
az MSZ 5601—59 és 56602—55 szabvány szerint. Példányszám 500